وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي

جامعة الآداب والفنون والعلوم الانسانية
(تونس الأولى)
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

تَقاطُعُ السَّرْدِي والإيتيقي مِنْ خِلاَلِ أعْمَالِ بول ريكور

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة

اختصاص: فلسفة معاصرة

تقديم الطالب: زهير الخويلدي

نوقشت هذه الأطروحة يوم10 جانفي 2014

لجنة المناقشة:

الأستاذ محمد محجوب أستاذ محاضر، جامعة تونس ، رئيس

الأستاذ عبد العزيز العيادي أستاذ محاضر ، جامعة صفاقس ، مشرف

الأستاذ جلال الدين سعيد أستاذ محاضر ، جامعة تونس ، مقرر

الأستاذة رجاء العتيري أستاذة محاضرة ، جامعة تونس ، مقررة

الأستاذ منير الكشو أستاذ محاضر ، جامعة تونس ، عضو

إهداء

الى الشهداء الذين صاغوا من حياتهم نماذج لأوطانهم واقتبسوا من قلوبهم النيران التي تتناول قوتهم وتفجر عواصف الغفران وتجعل المطر تنثر دم الصفح والتصافي.

الى الأبرياء الذين احترقت أنفاسهم على أريج الياسمين الأبيض لتفتح أبواب كهوف التاريخ المظلمة وتنير الردوب والدروب وتنثر على الكون باقات المحبة والسلام الأبدي.

شكـــــــر

كل الشكر والتقدير للأستاذ المشرف عبد العزيز العيادي على صبره معي وعَلَيَّ وتفهمه وإحاطته وتشجيعه وثقته الغالية فيَّ وحرصه الكبير على استكمال تحرير الأطروحة في آجالها ولولاه لما بلغ هذا العمل خواتيمه ووصل موصله.

تَقاطعُ السَّرْدِي والإيتيقي مِنْ خِلاَل أعْمَال بول ريكور

مُخْتَصَرَاتُ كُتُبِ بول ريكور:

1947 : KJ : *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* (avec M. Dufrenne), Seuil.

1948 : GM et KJ : *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Seuil.

1950 : IDP : *Idées directrices pour une phénoménologie*, E. Husserl, traduction et présentation de, Gallimard.

1950 : VI : *Philosophie de la volonté 1 : Le volontaire et l'involontaire*, Aubier.

1960 : HF : *Philosophie de la volonté 2 : Finitude et culpabilité 1, L'homme faillible,* Aubier,

1960 : SM : *Philosophie de la volonté 2 : Finitude et culpabilité 2, La symbolique du mal,* Editions Aubier Montaigne, Paris 1960.

1955/ 1964 : HV : *Histoire et vérité*, Seuil.

1966 : DI : *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil,

1969 : CI : *Le conflit des interprétations*, Seuil.

1975 : MV : *La métaphore vive*, Seuil.

1982 : EES : *Etre, essence, et substance chez Platon et Aristote,* Société d'éditons d'enseignement supérieur

1983 : TR1 : *Temps et Récit t.1 L'intrigue et le récit historique*, Seuil.

1985 : TR2 : *Temps et Récit t.2 La configuration du temps dans le récit de fiction*, Seuil.

1985 : TR3 : *Temps et Récit t.3 Le temps raconté*, Seuil.

1986 : TA : *Du texte à l'action,* Seuil.

1986 : AP : *À l'école de la phénoménologie*, Vrin.

1986 : M : *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie,* Genève : Labor et Fides.

1990 : SCA : *Soi-même comme un autre,* Seuil.

1991 : L1 : *Lectures 1, Autour du politique*, Seuil.

1992 : L2 : *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Seuil.

1994 : L3 : *Lecture 3, Aux frontières de la philosophie*, Seuil.

1995 : RF : *Réflexion faite,* Esprit.

1995 : CC : *La critique et la conviction* (entretiens), Calmann-Levy.

1995 : J1 : *Le juste*, Esprit.

1995 : HEP : *L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Editions Beachesne,

1997 : IU : *Idéologie et utopie* (reprise d'un ouvrage paru en anglais en 1986), Seuil-Poche.

1997 : AJ : *Amour et justice*, PUF.

1997 : A : *Autrement, lecture d'Autrement qu'être d'Emmanuel Lévinas*, PUF.

1998 : NR : *La nature et la règle, ce qui nous fait penser* (avec J-P Changeux), O. Jacob.

1998 : PB : *Penser la Bible* (avec A. Lacoque), Seuil.

1999 : US : *L'unique et le singulier* : l'integrale des entretiens d'edmond blattchen, edition Alice.

2000 : HB : *l'hermeneutique Biblique*, Le cerf.

2000 : MHO : *Mémoire, Histoire, Oubli*, Seuil.

2001 : J2 : *Le juste 2,* Esprit.

2004 : PR : *Parcours de la reconnaissance*, Seuil.

2004 : ST : *Sur la traduction*, éditions Bayard,

2006 : DC : *Discours et communication*, éditions Herne.

2006 : JJE : *Le Juste, La Justice Et Son Échec,* éditions Herne.

2007 : VM : *Vivant jusqu'à la mort,* suivi de Fragments (œuvres posthumes), Seuil.

2008 : EC1 : *Écrits et Conférences 1, Autour de la psychanalyse*, Paris, Seuil.

2010 : EC2 : *Écrits et Conférences 2, Hermeneutique,* Paris, Seuil.

2013 : Q : *Qu'est-ce qu'on ne sait pas* **?, Collectif avec** Michel Serres, Bernard Williams, Jean-Pierre Dupuy, éditions Gallimard.

Ricœur (Paul), préface du livre de Jean Nabert, *Elements pour une ethique*, Aubier-Montaigne, 2e edition, Paris, 1962.

Entretiens Paul Ricœur- Gabriel Marcel , Paris, Aubier, 1968. Réédition: *Présence de Gabriel Marcel,* 1999.

Ricœur (Paul), *La Philosophie D'aujourd'hui. - Personnalité Invitée : Paul Ricoeur.* Editions Robert Laffont/Grammont. – 1976.

Ricœur (Paul), article « Éthique », in *Encyclopædia Universalis* , France.1985.

Ricœur (Paul), préface du livre de Geneviève Even-Granboulan, *Une femme de pensée, Hannah Arendt*, éditions Economica, 1990,

Ricoeur (Paul), article « Ontologie », in *Encyclopédia Universalis*, XII, Paris, 1972, Réédité en 1992. T, XVI, pp.902-910.

Ricoeur (Paul) et Cometti (Jean Pierre), article « Langage (philosophie du) », in *Encyclopaedia Universalis*, corpus 13, éditeur à Paris, France S.A. 1992,

Innocence et culpabilité, Dialogue Avec Paul Ricoeur, Stan Rougier, Jean-Yves Leloup, Philippe Naquet , Collectif, Dervy -1998, reéditions Albin michel. 2007.

مقدمة الأطروحة

ارتَأيْنَا أنْ نَستَهِلَّ هَذَا العَمَلَ حَولَ فِكْرِ بول ريكور [1] بِمُشْكِلَةِ الابْتِدَاء [2] الذِّي ظَلَّ انْشِغَالاً بَارِزًا لَدَى هذا الفيلسوف الفرنسي المعاصر فِي جُلِّ كُتُبِهِ وأُطْرُوحَاتِهِ. كان ريكور شديد الحرص على طرح سؤال البدء والتفنن في تقديم مؤلفات أصدقائه وبحوث طلبته والتعليق على مقالات المفكرين الذين تأثر بهم والانتباه إلى أولئك الذين جادلهم ودخل معهم في معارك فكرية وخصومات جامعية. وبالتالي كان مدركا « أن البداية في الفلسفة لا يمكن أن تكون سوى بداية في الإيضاح تستأنفه ولا تبتدئه»[3]. لكن ما تميز به فكر الرجل من تنوع واتساع وعمق يجعل مهمة الدخول إليه أمرا عسيرا ويجعلنا نحتار في الاختيار بين أبواب الهرمينوطيقا والفنومينولوجيا والإيتيقا والسياسة وفلسفة الدين وفلسفة اللغة وفلسفة الحق وفلسفة التاريخ وذلك ناتج عن صعوبة العثور على مبدأ موحد ينظم تشتت المقاربات ويجعل افتراض نقطة ارتكاز واحدة لهذه المناهج المتبعة أمرا متعذرا ويبعث على الانشغال والارتياب لدى كل مهتمّ. لذلك فإن أفضل المسالك الممهدة للدخول إلى العمارة الفكرية التي شيدها هو اعتماد منهج التأويل والاعتراف بأهمية التطرق إلى مشكل الهدف السامي من الحياة والشهادة على العصر وإعطاء الوعد والوفاء به وفتح باب الأمل بالنسبة إلى مصير الإنسان واستشكال نقطة البداية (terminus a quo) عند نفس الموقع الذي تتم فيه عملية استشراف نقطة النهاية (terminus ad quem)[4]. لقد انتبه جورج تايلور إلى الطابع المعضلي لمسألة الانطلاق بقوله: « نحن نبدأ بتجربة انتماء أو مشاركة في الثقافة والطبقة والزمن وغيرها مما يمثل الرحم الذي خرجنا منه لكننا غير مقيدين تماما

---

[1] بول ريكور (27 فيفري 1913 – 20 ماي 2005)

[2] طرح مثل هذا الإشكال في المقدمة سيعتمد طريقة الفحص التكويني التطوري (progressif) التي ترصد لحظة انبثاق المفاهيم المكونة للمشكل منذ الكتابات الأولى في «**فلسفة الإرادة** » و«**صراع التأويلات**» واستفادة من الكتابات الوسطى حول الزمن والفعل والذات والنص وصولا إلى كتابات الذروة زمن الشيخوخة خاصة في «**العادل» 1و2** وكتاب «**الذاكرة والتاريخ والنسيان**» (2000) و«**مسار اعتراف**» (2004). أما التذكير بالمشكل وإعادة طرحه واستئناف النظر فيه في الخاتمة فسيكون بطريقة تراجعية (regressive) تبدأ من الخواتيم وتتقفى الرحلة من أجل التقويم وسد الثغرات ورصد مواطن النجاح ودافعيته وموطن الفشل ومسبباته. يقول ريكور في القسم الثالث من « **الزمان والسرد** »، الزمان المروي، ترجمة سعيد الغانمي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2006، ص307: « إذا بدأنا من النهاية وعدنا إلى البداية في قراءة تراجعية سيجد شكنا مستندا أوليا له في المساواة النهائية بين المراحل المتعاقبة للتقدم والحاضر الأبدي ».

[3] Paul Ricoeur, *HF*, p. 25

[4] يطرح ريكور مشكل **الاختتام في الجزء الثاني من كتاب «الزمان والسرد »، التصوير في السرد القصصي**، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى 2006، في صفحة 49 : « هل الاختتام استيفاء لقانون الشكل الجيد والإحساس بالنهاية أم هو إحساس بالاكتمال والحسم والاستقرار؟ ألا يكون الاختتام غير مخيب للآمال عندما يترك للقارئ مساحة للتوقع ويضمن عنصر المفاجأة؟ »

بهذه العوامل. بدلا من ذلك نحن منغمسون في جدلية الفهم والتفسير... »[1]. إن براعة الاستهلال هي التي قادت بول ريكور إلى عدم الانسياق وراء الإنذار بقرب النهايات والقول بموت الفلسفة، ولهذا السبب نراه قد انخرط باكرا في فرادة التفلسف في البدايات مع مراعاة الانتماء إلى الثقافة الكونية ومشاركة الغير في إطار الوجود في العالم. إن هذا الأمر يطرح بجدية وجاهة الاستهلال عامة ومشروعية التقديم لأي بحث في القضايا التي يطرحها فكر هذا الفيلسوف الفرنسي المعاصر بشكل مخصوص.

من الوجيه عندئذ أن تكون « المقدمة مغامرة حقيقية لأنها تعبر عما لم يكتب بعد، إذ ما الذي يضمن أن ما ننوي إنجازه هو ما سينجز بالفعل؟»[2] ولكن لماذا يظل الفكر يُؤثر حالة اللف والدوران حول عموميات الموضوع والتثاقل عن الدخول إلى الطريق المؤدية إلى غمرة الإشكال؟ ألا تسمح له المرافعة النقدية بتحويل الأعداء الذين يتجادل معهم إلى حلفاء؟ أم تراه يخشى من السير في دروب لا تؤدي إلى أي مكان؟ كيف يجمع بين مطلب الاستهلال المتين ومقتضى الطرح الإشكالي اللازم؟ وكيف يقدر على الاحتراس من الضياع في التفاصيل ومن الوقوع في الدور الفارغ والعرض التاريخي للأفكار الفلسفية؟ وفقا لهذه التساؤلات ما الفائدة من دراسة بول ريكور؟ وماذا يترتب عن حقيقة أن تكون دراسة جميع أعماله ممكنة؟ وهل أن المراد من هذه الدراسة هو مجرد بحث علمي متروّ وسرد وصفي لأحداث ونصوص أم هو نوع من النقد الفلسفي المعمق والقراءة الهرمنوطيقية الموسعة؟

ما يبرر الاضطرار إلى التقديم هو التأكيد على أهمية المرور بلحظة التأطير والتسويغ لاسيما و«أن السؤال في هذه المرحلة من البحث لن يكون أكثر من مخطط عام يستدعي المزيد من التوسيع والنقد والمراجعة»[3]، لكن مهما تراكمت التحفظات وتعددت المحاذير فإنه يمكن للفكر أن يحاول افتراض مخطط بدئي ويتصور برنامج

---

[1] تيلور (جورج) ، مقدمة كتاب ريكور (بول) «**محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا** »، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 ، ص.24.

[2] مهيبل (عمر)، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة** ، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2005، المقدمة، ص. 7.

[3] Ricœur (Paul), *TR1*, p.p.105-106.

عمل مرحلي لما يعتزم امتحانه ويمضي فيه بالتعقب والتدبير قدما [1] سيما إذا ما نظرنا إلى تشابك المرجعيات التي عاد إليها ريكور وتشعب المناهج التي استخدمها وغزارة الإنتاج وكثافة العبارة التي يتكلم بها وطول الرحلة وثراء المسار وتنوع التجربة وكثرة المؤلفات فضلا عن المهمات التي يطرحها الفيلسوف على ذاته إذ « تبدو لي مساهمة الفيلسوف فيما يقول ريكور، هنا كما في وضعيات أخرى مماثلة، مساهمة محلل، همه تقديم توضيح مفهومي والمساعدة على التعرف على الرهانات وعلى تمييز الغايات»[2].

من هذا المنطلق جاء العنوان الذي وقع عليه الاختيار لهذا العمل كما يلي: **تقاطع السردي والإيتيقي من خلال أعمال بول ريكور** وهو فرضية بحث لا وجهة لها سوى ذاتها، وهذا العنوان لم يطلقه ريكور على أي مؤلف من مؤلفاته ولا هو يوجد في أي فصل من فصول هذه المؤلفات ومع ذلك يفترض أن يكون حاضرا في كل ركن من أركان مدونته وهو مبثوث في جل النصوص ويمثل الخلفية النظرية والفرضية الضمنية التي تتحكم في رؤيته للحياة في مستوياتها الثلاثة: علاقة الإنسان بذاته وبالآخر وبالعالم. وآيتنا في ذلك ما يمثله الخطاب السردي من انفتاح وثراء وتنوع وما يكشف عنه من روح هرمنوطيقا الذات التي تنخرط في الإقامة في العالم وتلتزم بربط جسور التواصل مع الغير. إن مثل هذا الإشكال يضعنا رأسا في صلب اهتمام ريكوريّ مكرور هو تصالب القول والفعل وتلازم الذات والغير ويدعونا إلى إنجاز بحث « ينصبّ على العلاقات الضيقة بين نظرية الفعل والنظرية السردية والنظرية الأخلاقية السياسية »[3]. إن منهج البحث المراد اتباعه ههنا هو « **القراءة التأويلية النقدية** » للمجهود الفلسفي الذي بذله بول ريكور وليس الاقتصار على العرض التاريخي للمادة المكتوبة أو النظرة المدحية الافتخارية للنظريات المصاغة أو الاعتقاد الساذج بوجود نسق فلسفي جاهز.

---

[1] « إلى أين يتجه التقديم الفلسفي ليكون فلسفيا؟ أيعرّف موضوعه ويحدد عناصره ويجلي خفاياه؟ أيبحث عن أصله وماهيته؟ أم يكون سهما يخترق موضوعه مع أنه يجد مأواه في ما يخترق فينثني على ذاته وينثنى في موضوعه؟...فالسؤال الأخير هنا إذا ما انقر على موضوعه انغمر فيه عينيا وأصبح أفقا شموليا أي دوامة تحفر وتنحفر، تسكن مواقع التقاطع لا يشغلها الأبد ولا يستهويها المباشر فلا يكون لها من الأزمنة إلا الحاضر الذي ليس حاضرا إلا لأنه مفتوح لآن لم يحن بعد هو الحاضر المقبل وهو يعني أن السؤال يكون ذاته في صلب ما تم التفكير فيه ولكنه لا يتحدد بشكل واف إلا بما به يكون معاصراً لغير زمانه. » العيادي (عبد العزيز) ، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي** ، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، 2004، ص. 12.

[2] ريكور (بول) ، **العادل** ، الجزء الأول، تعريب المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة قرطاج، تونس 2003، ص. 237.

[3] Ricœur (Paul), *TA*, p. 9.

وما نقصده بهذا المنهج التأويلي النقدي ليس الاكتفاء بتصوير الشخصية الفلسفية لبول ريكور عبر سيرته الذاتية ومختلف أعماله وإنما إعادة بنائها في حالتها الراهنة وفق قراءة تقاطعية دون إعطائها برغم ذلك هوية مستقرة. من المعلوم أن سؤال السرد « يمثل واحدا من الاهتمامات الدائمة في فلسفة ريكور الأخيرة بلا شك. وقد يتساءل البعض قائلين: هل يمتلك السرد دورا أساسيا يلعبه في الثقافة المعاصرة حيث ممارسة « فن القص» تواجه تحديا متزايدا بسبب تكنولوجيا المعلومات وبسبب رياء الحياة الحديثة؟ وهل يمكننا أن نحدد السرديات الأصلية من الزائفة؟ وأي هذه السرديات يقوى وأيها يضعف؟ زد على ذلك: هل يمكن أن تصنع هذه السرديات معنى تبنيه حول شعرية السرد في عالمنا المابعد- حداثي؟ ثم لو انطوت هذه الشعرية على أخلاق معينة فماذا ستكون النتيجة ؟ »[1]. يجدر أن نسوق هنا ملاحظتين: الأولى هي أن ريكور قد نفر دائما من « الركون إلى التناول الساعي إلى إقامة نسق »[2] وإلى فهم الفلسفة بكونها « تتقصد مشاكل محددة ومضبوطة بشكل دقيق »[3] واعترف بحدوث انعطاف في تفكيره الفلسفي من مشكل الإثم إلى التنصيص على ثيمة السعادة والاستطاعة ومن الإنسان الخطاء إلى الإنسان الفاعل والمعذب ومن التأثر بياسبرس ومارسيل ونابرت وليفناس إلى محاورة هيدغر وغادامير والبنيوية والتحليل النفسي والماركسية والسيميولوجيا والتفكيكية والفلسفة التحليلية. أما الملاحظة الثانية فتتعلق بالتساؤل عن بحث ريكور في المسألة الإيتيقية التي لم يحصرها في **إيتيقا النقاش** كما هو الشأن عند يورغن هابرماس ولا في **إيتيقا العدالة** كما فعل جان راولز نظرا لكونهما يفترضان بعدا آدابيا (déontologique) بل توجه اهتمامه نحو **إيتيقا الذات** التي تجمع بين « إيتيقا الحياة الطيبة» و«أخلاق القاعدة المعيارية» والتي تدرك في الآن نفسه الأهمية الأنطولوجية للذات عينها وتفسح المجال للحديث عن دور الالتزام الأنطولوجي للإقرار بتحرير الطاقات الإيتيقية للكائن البشري التي حاولت

---

[1] كيرني (ريتشارد) ، **دوائر الهرمنوطيقا، عن بول ريكور**، فصل« بين الشعرية والأخلاق»، ترجمة سمير مندي، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى 2009. ص.157.

[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي** ،الجزء الثالث، مصدر مذكور ، ص.27.

[3] ريكور (بول) ، « من التحليل النفسي إلى مسألة الذات، أو ثلاثون عاما من العمل الفلسفي » ، أجرى الحوار فرانسوا أزوفي ومارك دولوني، و نقله إلى العربية: عبد الرحيم الزحوتي، منشور في موقع **مجلة فكر ونقد** عدد21 ،ملف العدد: علم النفس، قضايا نظرية، الفصل 10، الرابط: http://www.aljabriabed.net/fikrwanakd/n21_10zahuti.htm

الأنساق الأخلاقية الكبرى طمسها [1]. لكن إذا كانت إيتيقا بول ريكور قد انصبت على البحث في الصلة بين السردية والزمانية فإنه يمكن السير في الاتجاه المعاكس والبرهنة على أن السردية من الأشياء التي لا غنى عنها بالنسبة إلى الإيتيقا. وما يمثل خطرا أمام هذا المشروع هو أن المرور بالكتابات الأولى لريكور حول الإيتيقا لا يوفر لنا إشارات واضحة على أننا في الطريق الذي يسلك من السرد صوب الإيتيقا. وعلى خلاف ذلك لو استندنا على الكتابات المتأخرة وبالخصوص المتعلقة بفرضيات التفكير السابق واللاحق للسرد في القراءة فإن ذلك يفضي إلى تثمين الإيتيقا. بعبارة أخرى يظهر العالم المعيش المتكون من الأساس العميق للتشكيل السردي مليئا بالاستحسان للحركات الإنسانية، كما أن الانخراط في السرد يستوجب اتخاذ موقف بالمقارنة مع الإيتيقا أو بالنظر إلى الحياة الحقيقية التي يمنحها التأليف. فكيف نفسر إذًا هذا التردد من قبل بول ريكور بين الإعلان صراحة عن نيته تبني الفهم السردي للإيتيقا وتوجهه الأول نحو بناء شعرية الإرادة؟ والأمر الغريب الذي لا نجد له تفسيرا بسهولة هو: لماذا اشترط ريكور أن يفهم العقل في صورة قاعدة مجردة وليس في شكل أسلوب سردي إذا ما أراد أن يكون السرد مبدأ أساسيا للإيتيقا ؟ ألا يوجد تعارض بين فكرة الأساس السردي للإيتيقا وفكرة المبدأ الإيتيقي الذي يكون في الآن نفسه جوهريا وكونيا؟

هذه الصعوبات وغيرها هي التي دفعتنا إلى الاهتمام بريكور والاشتغال على نصوصه وترجماته وسيرته الذاتية وعلى الكتابات المفسرة له، فضلا عن عوامل عديدة وبواعث متنوعة ومناسبات شتى نذكر منها **عوامل من جهة الذات** تشير إلى أن الذي يدفع إلى التفكير مع الفيلسوف الفرنسي بول ريكور هو أنه يستحق وقفة خاصة به لأنه رجل إشكالي يجمع بين التدين والتقدمية، وهو صاحب قضية إنسانية نبيلة ناضل طيلة حياته من أجل تبليغها إلى الآخر وتعرض إلى الاتهام والتشكيك وهاجر بعلمه إنقاذا للموقف الفلسفي وتوقا إلى الحرية الأكاديمية، وربط بين التأمل الهادئ والبراكسيس الحي وبين العقل العلمي والحكمة العملية. كما أن مبحث

[1] « Comme son parcours de la reconnaissance et de l'agir n'est réductible, de son propre aveu, ni à une rhapsodie d'idées, ni à une théorie de la reconnaissance, il revient sur le plan de l'ontologie, sur les notions d'identité, d'altérité, de dissymétrie, de réciprocité et de mutualité, afin d'éviter la double impasse d'une « éthique sans ontologie » et d'une « ontologie sans éthique », Foessel (Michael) et Mongin (Olivier) , *Paul Ricœur*, Seuil , Paris, 1994, p.55.

الإيتيقا الذي انشغل به ظل على الدوام مبحثا خلافيا يقبل العديد من التأويلات. فريكور اهتم بمكر العقل وبتعاريج التاريخ وبتنوع الرغبات وقضى حياته متسائلا عن مأتى العنف المادي والمعنوي ومنبت الشر السياسي والتاريخي وعن كيفية التشبث بالتسامح والإيثار والصداقة واحترام الاختلاف والإيمان بالنسبية في المواقف والآراء لتيسير «العيش المشترك» علاوة على إصراره على تدبر العالم من جهة التفسير والتأويل تحصيلا للفهم وبحثا عن آليات لإنتاج المعنى مشغّلا ما تختزنه اللغة من استعارة وسرد وخيال ورمز مع القطع مع كل المواقف الإيديولوجية الإطلاقية والاستنتاجات النهائية وإيثاره التنسيب المعرفي والحذر الفلسفي[1].

ومنها **بواعث من جهة الواقع** تتمثل في أن الذي يشرّع الالتفات إلى تقاطع السردي و الإيتيقي هو ما نعانيه اليوم من « حيرة أكسيولوجية» و«فراغ إيتيقي»[2] و«معكوسية الفعل البشري» و« لا- أخلاقية الإنسان المعاصر المحروم من المرجعية» وما أدت إليه الحداثة من إهمال للإيتيقي[3] وما سببته العولمة المتوحشة من وقوع النوع البشري الأخير في العدمية القيمية [4] وتزايد الأصوات المنادية بأفول السرد ومن تكالب بين الجماعات للاستيلاء على الحكايات الكبرى ومحاولة بعض الإيديولوجيات استلاف المشروعية من رؤى

---

[1] « ثمة مثقفون باحثون وكتاب على درجة عالية من الشهرة ولهم سلطة واسعة ولكنهم لا يظهرون إلا قليلا ونادرا ما يوقعون العرائض. على سبيل المثال نشير إلى كامو وآرون ومارلو وليفي ستروش وريكور... » ليكلرك (جيرار) ، **سوسيولوجيا المثقفين** ، ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2008. ص 111.

[2] « في قلب هذا الفراغ ذاته وهذا الإمحاء للمعنى، عندما تتكشف القيم والأفعال على أنها ذات أساس، تطرح إذن مسألة مبادئ العمل الجديد وأسسه. كيف نحكم؟ كيف نتحدث عن خطيئة، عن معايير إيتيقية ، عن أوامر؟ من أي منطلق؟ إن الإيتيقا شأنها شأن جميع البحوث المعاصرة تجد ذاتها اليوم مزعزعة من حيث منطلق ممارستها ذاته. فالأمر الأساسي (الأسس) يعوزنا اليوم. وغروب المعنى يطرح التساؤل عن "واجب- الكون"، عن الأمر، بل وعن الإلزام ذاته ». روس (جاكلين) ، **الفكر الأخلاقي المعاصر** ، ترجمة عادل العوا ،عويدات للنشر والطباعة ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2001. ص.14. « إن هذا الفراغ موجود بالتحديد في فرنسا وهناك في ألمانيا محاولات لإنشاء إيتيقا تكون مستلهمة من الدين ولا مستوحاة بشكل عقلاني مباشر وإنما تكون مستندة على الفعل والنقاش والتبادل. إنها الفعل التواصلي عند يورغن هابرماس و إيتيقا النقاش لكارل أتو آبل. في بلجيكيا اقترح شايم برلمان إيتيقا تتبع مسار القانون. هذه المحاولات هي بكل تأكيد مجاورة كثيرا للواقع الحديث وواعدة أكثر من العودة إلى الفضائل الكبرى عند أندريه كونت سبونفيل ».
(. Gérard (Alain .B.L.) , *Ethique et modernité4, athéisme et religion*. Editions érès , 1999, pp.172-173.)

[3] « la modernité n'a pas seulement ignoré l'éthique : elle l'a en partie détruite. Avec la modernité, les éthiques anciennes n'ont peut- être pas totalement disparu, mais elles sont en ruines. Gérard (Alain .B.L) , *Ethique et modernité4, athéisme et religion*.op.cit, p. 7.

[4] « يجب أن نأخذ بعين الاعتبار عوامل شتى : إفلاس المعنى، تهافت الإيديولوجيات والطوباويات، انتصار الفردية، وأخيرا ظهور ثقافات جديدة محدثة، زيادة قاسية في قدرات الإنسان. » روس (جاكلين) ، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، مرجع مذكور ، ص. 13.

قصصية ضاربة في القدم، وما نشب من سجال بين التأويلات وتناطح حول تصورات للعالم وصراع عمالقة حول معنى الوجود صدّع الذات وأربك المشهد وجفف منابع الدلالة والحياة بالنسبة إلى اللغة[1].

هذه «الحيرة المقضة»[2] التي شخصها ريكور تعود إلى التناقض بين موقف متشائم وآخر متفائل. الموقف المتشائم يعلن نهاية البحث في الأخلاق ويمثله كل من جوناس بتصريحه المثير للجدل: « إننا نرتعد الآن في عراء عدمية تتزاوج فيها أكبر قدراتنا مع الفراغ الأكبر»[3] وميسراحي بقوله: « إن التفكير في الغايات معطّل اليوم كما لو كان موصدا بقفل. وإن المصدّ غير قابل للتجاوز على ما يبدو، مكوّن من أحكام مسبقة جد متداولة وعادة جد شائعة ومتأصلة جدا في ثقافتنا بحيث لا يمكن أن يختفي بداهة على هذا النحو، إن الأمر لا يتعلق بالاعتقاد في بعض القيم التقليدية (التي تتهاوى أمام النقد الحديث من كل جهة) بل بالتصور ذاته، أي بتعريف الأخلاق ووظيفتها... »[4]. أما الموقف المتفائل فإنه يرصد تزايد الاهتمام بالقيم وتطور الحاجة إلى الأخلاق وتمثله جاكلين روس بقولها: « كل شيء اليوم يبدو أنه يعلن العودة إلى الفلسفة الأخلاقية النظرية: نمو تيارات فكرية جديدة ، اعتراف بالجدل الأخلاقي وتعدد المناقشات...فعندما يكبر طلب الأخلاق النظرية وعندما تتكاثر النظرات الأخلاقية والأوامر العتيدة من كل جانب ، وفي كل مجال، لا يستطيع المراقب الفطن إلا أن يشير، مع ذلك، إلى المفارقة التي تلازم مجتمعاتنا ما بعد الحديثة (تلك التي تفرغ السرديات البعدية الكبرى). إن الأخلاق النظرية، وهي محل طلب في كل مكان، تغرس بمشقة معاييرها وقيمها في أرض هي

[1] « إن البحث الذي نحن بصدده هو ثمرة اهتمامات متعددة، بعضها خاص وبعضها مهني وبعضها أقول عنه إنه عام. الاهتمام الخاص: كي لا أقول شيئا حول نظرتي الآن على حياتي المديدة– كما فعلت في كتابي **بعد التفكير**– الأمر يتعلق بنقص في إشكالية في كتابي «**الزمان والسرد**» وكتابي «**عين الذات غيرا**» حيث تتواجه مباشرة التجربة الزمنية والعملية السردية، وذلك على حساب إهمال للذاكرة، بل وأسوأ من ذلك، على حساب إهمال للنسيان، في حين أنهما يشكلان مستويين متوسطين بين «الزمان والسرد». الاعتبار المهني: هذا البحث يعكس ارتيادي لأعمال وحلقات ومؤتمرات قام بها مؤرخون محترفون ولجهوا المشاكل عينها المتعلقة بالصلات بين الذاكرة وبين التاريخ، هذا الكتاب يكمل إذن مناقشة لم تنقطع. الاهتمام العام: إن ما يجعلني أضطرب هو المشهد المقلق حين نرى الفائض من الذاكرة هنا، والفائض من النسيان في مكان آخر، هذا، لم نقل شيئا عن مدى تأثير إقامة الاحتفالات بذكرى أو بأخرى، وعن مدى إساءة استعمال الذاكرة وكذلك النسيان. تشكل، بهذا الصدد، فكرة سياسة قائمة على ذاكرة عادلة، إحدى موضوعاتي المعلنة.». ريكور (بول) ، «**الذاكرة ، التاريخ ، النسيان**»، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص.27.

[2] Ricœur (Paul), *HV*,pp.41-42.

[3] Jonas (Hans), *Le principe responsabilité, Essai d'une éthique pour la révolution technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990, p.45.

[4] Misrahi (Robert), *Traité du bonheur*, II, *Ethique, politique et bonheur*, Seuil, Paris.1983, p.35.

أساسها ومسوغها. بل إنها تبدو أحيانا مما يتعذر العثور عليه. فمن كارل أوتو آبل إلى بول ريكور، ثمة مفارقة يعنى بها عدد جم من المفكرين. إن زمننا الشغوف بصنع النظريات الأخلاقية يحيا، مع ذلك، في ظل أخلاق نظرية إشكالية في الغالب»[1].

المناسبات الأخرى التي تشجعنا على الانهماك في معالجة ما خطه بول ريكور هي مناسبات **من جهة النص** وتتمثل في تنوع الحقول التي افتتحها والسجلات التي دشنها والفلاسفة والعلماء والمفكرين الكبار الذين تحاور معهم والقضايا الساخنة التي تجرأ عليها بالنقد والتحليل والمساءلة والقراءة المتقاطعة والمناهج المتعددة التي استخدمها والنتائج الكبيرة التي توصل إليها[2].

من ناحية ثانية يعترف ريكور بوجود تداخل في المجالات وغموض إشكالي ولُبس دلالي عند استعمال مفهوم « سرد » Récit وصيغة الصفة « سردي » Narratif والفعل « يسرد » Narrer في بناء الرؤية الشعرية للعالم وتشريع قيمة الفعل الإنساني وسبب ذلك هو وجود قرابة اشتقاقية بين هذه الألفاظ الثلاثة بالرغم من التباين في الدلالات والاستعمالات السياقية، ونراه في خاتمة الجزء الأول من « **الزمان والسرد**» يستشكل هذا المزلق كما يلي: « أليس استخدامي للمفهوم الجوهري « سرد » ولصيغة الصفة «سردي » والفعل « يسرد » (وأحيانا يحكي، يقص)، والتي أعتقد أنها مترادفة بدقة متناهية، يعاني من غموض جدي إلى درجة أن هذه المصطلحات تبدو وكأنها تغطي أحيانا حقل محاكاة الفعل برمته، وتقتصر في أحيان أخرى على نمط

---

[1] « إن الثغرة الفاغرة بين الطلب الأخلاقي النظري والعمل التأسيسي الحقيقي تسوق إذن إلى مفارقة أولى، إلى مسافة بين الحاجة وبين البناء المبتغى، وهذا البناء إنما شرع يرتسم منذ حوالي عشرين عاما ». روس (جاكلين)، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، مرجع مذكور، صص. 09-10.

[2] « Une philosophie de la nuance, de la modération et de la conciliation : tel est le propre de l'œuvre de Paul Ricœur. Ses ouvrages sont difficiles d'accès, car ils se donnent pour objectif de dépasser les querelles qui ont parcouru l'histoire de la philosophie, de rassembler ces oppositions dans une troisième voie qui sera la recherche des sens multiples et contradictoires des actions humaines, une lecture interprétative de la culture (c'est le sens de l'herméneutique). Toute son œuvre vise à trouver une articulation entre la phénoménologie, l'herméneutique et différents courants de recherche en sciences humaines (théorie littéraire, histoire, philosophie analytique). En somme, c'est penser ensemble l'apport de ces courants dans une philosophie réflexive. » *Le dictionnaire des sciences humaines*, sous la direction de Dortier (Jean-Francois) , Editions sciences humaines, Paris, 2004, p.735.

الفضاء السردي مستبعدة النمط الدرامي؟ والأكثر من ذلك، ألا نجد بسبب هذا الغموض أنني نقلت من دون تعليق مقولات يختص بها النمط الدرامي إلى نمط الفضاء السردي؟»[1]

إضافة إلى أن ريكور كان من القلائل الذين تفطنوا باكرا إلى أهمية الانفتاح على الفلسفة التحليلية وتطعيم الفلسفة القارية بمنجزات المنعرج البراغماتي المنهجية والفكرية وآيتنا في ذلك هو « أن الفكر الراهن، بعيدا عن سذاجات النزعة العلمية، يجعل العلوم تتقاطع بكل تعقيداتها. وبغض النظر عن الحظوة التي تتمتع بها العلوم الإنسانية، فإن أهم تيارين فكريين في الفلسفة المعاصرة، وهما الفلسفة القارية (ذات الأغلبية الأوروبية) والفلسفة التحليلية (ذات الأغلبية الأنغلوساكسونية)، قد شرعا في إقامة علاقات تبادل»[2]. لعل أهم إشكال طرحته الفلسفة التحليلية وانتبه إليه ريكور هو العلاقة التي يمكن إقامتها بين نظرية السرد ونظرية الفعل، إذ ما علاقة السرد بالفعل؟ وأي تأثير تمارسه السردية على المعيارية؟ وكيف يساعد التفكير في الوظيفة الاستعارية على التركيز على الوظيفة السردية في الحقل الوجودي والمعرفي والقيمي؟ ألا يميل ريكور نفسه « إلى فهم فضاء الخطاب باعتباره فضاء يحافظ على زخمه من خلال تفاعل قوى جذب وتنافر تُطوِّر دون توقف التقاطعَ والتفاعلَ بين عوالم تقع نواها المنظمة خارج المركز في علاقتها بعضها ببعضها الآخر، ومع ذلك فإن هذا التفاعل لا يمكن أن ينتهي إلى معرفة مطلقة يمكن أن تستوعب التوترات. »[3]؟ علاوة على ذلك، أليس التأويل الذي يرتضيه لنفسه هو « نمط خطاب يشتغل في تقاطع عالمين، الاستعاري والتأملي. إنه خطاب مركب إذن، وبوصفه كذلك فإنه لا يستطيع إلا أن يستشعر الجذب المضاد من حاجتين متنافستين. من جهة يسعى التأويل إلى وضوح المفهوم، لكنه يأمل من جهة أخرى في الحفاظ على حركية المعنى الذي يمسك به المفهوم ويثبته. »[4]؟

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي** ،الجزء الثاني،مصدر مذكور، ص. 253.

[2] ديكامب (كريستيان) ، «الأفكار الفلسفية في القرن العشرين : كرونولوجيا أفكار القرن العشرين» ، مقال من **مجلة مدارات المغربية** ، العدد الخامس. ترجمة: حسن أحجيج، مع بعض التصرف في الترجمة. نسخة محلة.

[3] تيلور (جورج)، مقدمة كتاب ريكور (بول) ، **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا**، مصدر مذكور ، ص.29.

[4] المصدر نفسه. ص.33.

إن نكتة الإشكال قد أثارها ريكور نفسه في « فصل الذات والهوية السردية" من كتابه « **عين الذات غيرا** » على النحو التالي: « ماذا نستطيع أن نقول...حول العلاقة بين النظرية السردية والنظرية الأخلاقية؟ » وبعبارة أخرى « بأية طريقة تستدعي المدونة السردية لفهم الذات كأمر إضافي التعيينات الأخلاقية الخاصة بتحميل تبعة العمل الأخلاقية للفاعل؟ » [1]. كيف تحتوي الوظيفة السردية على مضامين أخلاقية؟ ما معنى تضمينات أخلاقية للسرد؟ وهل أن الهوية الذاتية تؤدي إلى المواجهة بين الصيغة السردية والصيغة الأخلاقية أم تساعد على توضيح التباسات اللقاء بينهما وتخطي الصعوبات التي تطرحها مثل هذه العلاقة؟ وما المقصود بأن « التجارب الفكرية التي نقودها داخل مختبر المخيال هي أيضا رحلات استكشافية نقوم بها داخل مملكة الخير والشر »[2]؟ هذا الالتقاء بين المخيال السردي ومملكة القيم لا يمكن أن يكون إلا لأن « الخيال يعطي شكلا للتجربة الإنسانية من خلال صنع الحبكات والمجازات » [3] ولأن ما يتضمنه السرد من مضامين إيتيقية وما تستعمله الإتيقا من أساليب السرد متوقف على تشغيل الذاكرة وتفعيل الخيال المنتج. وبالتالي ثمة بعد إيتيقي معلن أو مخفي في السرديات سواء تعلق الأمر بالسرديات التي تتعلق بالذات أو بالسرديات التخييلية أو بالسير الذاتية. إن القدرة على سرد الذات والتقويم الإيتيقي لعين الذات والحياة الخاصة هما أمران متلازمان، متقاطعان ولا يمكن الفصل بينهما [4]. لقد سلك ريكور منذ الوهلة الأولى دروبا متشعبة وخاض معارك وقام بحوارات مع مرجعيات متنافرة لكنه ما يلبث أن يعود ليحصر اهتمامه بمنحيين: يسعى في المنحى الأول إلى بناء فلسفة تتصدى لمعرفة الكيفية التي تعرف فيها الذات نفسها في علاقة بالأغيار والرموز والسرديات وتسمى فنومينولوجيا هرمينوطيقية، ثم انشغل بعد ذلك بالمنحى الثاني من الحياة الجيدة في مجتمع متعدد تسيره

---

[1] ريكور (بول) ، **الذات عينها كآخر** ، ترجمة جورج زيناتي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت، الطبعة الأولى 2004، ص. 331. هناك ترجمة أخرى لنفس العنوان أنجزها الأستاذان عبد العزيز العيادي ومنير الكشو في تعريب الجزء الثاني من كتاب **العادل** لبول ريكور الصادر عن بيت الحكمة قرطاج 2003 في صفحات 283-284 وهي **عين الذات غيرا** ويمكن أن تكون أكثر الترجمات أصالة ، وقد ألف محي الدين ابن عربي بيت شعر في هذا السياق قال فيه: ألف الذات تنزهت فهل لك في الأكوان عين ومحل؟.

[2] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور ، بتصرف، ص.332.

[3] Ricœur (Paul), Entretiens avec Christian Delacampagne, in *Le monde* du1 Février 1981. p.167.

[4] « Comment, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie, prise en entier, une qualification éthique, si cette vie n'était pas rassemblée, et comment le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit ? » Ricœur (Paul), *SA*. p.187.

مؤسسات عادلة مع ومن أجل الآخرين وركز هنا على الإيتيقا والسياسة والتاريخ. يستمد البحث في الأثر الريكوري شرعيته ومعناه إذًا من التحديات والإحراجات التي تواجه الإيتيقا عند تطبيقها الراهن في المجال الفلسفي المعاصر بصفة عامة ومن جهة صلتها بالعالم والدين بصفة خاصة. الإحراج الأول هو تزايد النقد الموجه إلى الأخلاق العقلانية وتعذر استنتاج الخير من النظريات المجردة للطبيعة أو العقل، وانغماس الفعل البشري في الجزئي والتاريخي وتعلقه بالعواطف والحوافز المتعينة وخضوعه إلى أمثلة ومسرودات محمولة من قِبل التراث الثقافي، والانتباه إلى أهمية الإيتيقا الأرسطية وإعادة اكتشاف البعد الهرمينوطيقي والتاريخي للحياة الأخلاقية والاقتراب من التجربة المشتركة، والعمل على التخلي عن الإيتيقا المتعالية على السياقات والخصوصيات وغير القادرة على تحديد نمط الحياة الجيدة ومعايير اختيار الموقف الأخلاقي السليم. الإحراج الثاني متأت من الخلط بين الأخلاق والدين وبين الواجب والمقدس وتكشف عنه الوصايا والمواعظ الأخلاقية التي يتضمنها القصص والتقاليد السردية والنصوص الدينية. ولعل الإشكال يحوم ههنا حول شرعية وجود أخلاق دينية والعلاقة الوجيهة بين الأخلاق الفلسفية والأخلاق الدينية وإمكانية خضوع الأولى للثانية وارتهان الحجاج الأخلاقي بالتراث الديني. إن فكر ريكور يوفر للحقل الفلسفي و الإيتيقي عناصر جوهرية تساعده على تمييز ومفصلة وجدلنة ما يبدو إلى حد الآن متنافرا وغير قابل للتصالح، أي التمشي الأخلاقي الحجاجي والتصورات الإيتيقية المنبثقة من تعليم التراث السردي. كما أن تقصي الحقل الديني يمنح منابع هامة تسمح بتدبير الوصل والفصل بين الإيتيقا الفلسفية المشتركة وشعرية الوجود الديني التي تنيرها هرمينوطيقا النصوص الدينية. من هذا المنطلق تضع الباحثة جاكلين روس الفيلسوف بول ريكور في قلب الاستشكال الإيتيقي المعاصر من جهة مبرراته ومن جهة رهاناته، إذ من الضروري الالتفات إلى « واقع البيئة التقنية المثقلة بالتهديدات وبالأخطار المختلفة... والوضع مشبع بالأخطار الجسام لدرجة أن الإنسان ينزع إلى التجريب والتجديد، لا في قطاع خارجي عنه، بل في قلب الكيان الإنساني ذاته. ففي المنطقة التي كانت ممتنعة على سلطان الإنسان تتدخل اليوم، بوجه الدقة، التقنية الإنسانية. إنه كياننا الموروث هو الذي صار موضع

التساؤل. ومنذئذ فقد دعت مداخلاته (بول ريكور) إلى إعادة تعريف الإيتيقا. وإذا كانت « القاعدة الحيوية للهوية الشخصية» قد أصيبت على هذا المنوال بالتقنيات الجديدة، صار من الواجب عندئذ توافر تفكير قيمي جديد »[1].

إذًا، الأزمات والمشكلات التي تغذي فلسفة ريكور عديدة وهي تمتد من الحرب إلى الجامعة مرورا بالنقابة والسياسة والثورة والسجن والقضاء والاقتصاد والخروج من السربون وتفضيل الإشراف الإداري على جامعة نانتير الصغيرة والهجرة قسرا بعد ثورة الطلاب إلى «العالم الجديد» [2]. أما المنابع والمصادر البعيدة التي نهل منها ريكور ووطد فيها فكره فغائرة ومنشدّة إلى الميتافيزيقا والتيولوجيا وتمس المواضيع الكلاسيكية للفلسفة القارية والتحليلية[3]. ولكي نستعرض المصادر الفلسفية التي استفاد منها بول ريكور ينبغي أن نعود إلى تصريحه الشهير: «أنا أنتسب إلى اتجاهات الفلسفة الأوروبية التي ظلت تتميز ببعض الصفات المتنوعة وهي الفلسفة التأملية والفلسفة الفنومينولوجية والفلسفة الهرمينوطيقية »[4]. لقد قام بالتركيز في المدرسة الأولى على حركة العقل البشري الذي يحاول استعادة القدرة على الفعل والتفكير والشعور، وهي قدرة فقدها نسبيا عندما قرر الاحتماء بالمعارف والممارسات والمشاعر التي تجعله في تخارج مع ذاته. ويعتبر جان نابرت رمزا رئيسيا لهذا الفرع الأول من التيار المشترك الوثيق الصلة بديكارت وكانط. بينما تعتني المدرسة الثانية بعلم الظواهر وينتابها طموح للعودة إلى «الأشياء ذاتها »، وهذا يعني اقتحام تجربة عارية من كل الأطر والمقولات الموروثة والتحرر من التاريخ الثقافي والفلسفي واللاهوتي والتركيز على البعد المعيش من الحياة النظرية والعملية والجمالية، ويعتبر هوسرل رمزا مؤسسا لهذا الاتجاه الفنومينولوجي. أما المدرسة الثالثة

---

[1] روس (جاكلين)، **الفكر الأخلاقي المعاصر**، مرجع مذكور ، صص.17-18.

[2] « ويجد القراء صعوبة في متابعة ريكور وهو يغامر في مناطق متباينة إلى هذا الحد. لكن الأكثر إثارة للدهشة رغم هذه السعة غير الاعتيادية لريكور هو ما لا يرد في قائمة موضوعاته. فرغم أن ريكور مشغول – شخصيا ومهنيا- بالحياة الاجتماعية والثقافية والسياسية اليومية، فإننا لا نجد بين أعماله اختبارا مطولا لهذا الموضوع.» تيلور(جورج)، مقدمة كتاب بول ريكور **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا**، مصدر مذكور ، ص.5.

[3] « Dans « ce qui me préoccupe depuis trente ans » (*Esprit*, n°8-9, 1986), Ricœur rappelle toutes les pensées qui l'ont influencé : Edmund Husserl et Martin Heidegger pour la phénoménologie, Johann G. Fichte pour la tradition réflexive, Wilhelm Dilthey et Hans G. Gadamer pour l'herméneutique. Il souligne aussi l'importance de la linguistique et de la philosophie analytique anglo-saxonne. » *Le dictionnaire des sciences humaines*, op.cit. p.736.

[4] Ricœur (Paul), *NR*, p. 10.

الهرمينوطيقية فهي الوريث الشرعي للمنزع التفسيري الذي طبّق على النصوص الدينية وعلى التراث الأدبي- اللغوي وعلى المدونة القانونية والقضائية، وما تتميز به هو التشريع لتعدد التأويلات من خلال اختلاف القراءات المنتجة حول التجربة الإنسانية. بيد أن التحديات التي يواجهها هذا التمشي التأويلي هي الانطلاق من الافتراضات القبلية واعتبار الأحكام المسبقة شرط إمكان عملية الفهم ذاتها. ويمكن ذكر شلايرماخر وديلتاي وهيدغر وغادامير من بين أقطاب هذه التوجه.

في الجملة أمكن لفكر ريكور أن ينتشر في ثلاث دوائر كبرى:

1- الفلسفة التأملية (التّفكّر) حيث تم تركيز الانتباه على الحركة التي بواسطتها يرنو الفكر البشري إلى اكتشاف قدرته على الفعل والتفكير والإحساس، وهي قدرة غالبا ما تضيع في المعارف والتطبيقات والأحاسيس ولا يستعيدها الفكر إلا عندما ينعكس على ذاته (رونيفييه ولاشيليه ونابرت).

2- فلسفة فنومينولوجية تدل على طموح الذهاب إلى «الأشياء ذاتها» بمعنى الذهاب إلى بيان ما يسمح للتجربة باختراق كل الأبنية الموروثة من التاريخ الثقافي والفلسفي والتيولوجي. وتنضاف إليها فلسفة هرمينوطيقية تنصص على تعدد التأويلات المتعلقة بقراءة التجربة الإنسانية وهي موروثة عن المنهج التأويلي المطبّق على النصوص الدينية والأدبية الكلاسيكية والنصوص القانونية[1].

3- فلسفة لغة تعمل على تحرير البنيوية من بعدها الإطلاقي الذي جعلها توصف بأنها « تعال بلا ذات » وعلى تحرير الفنومينولوجيا من بعدها النفساني حيث هي « ذاتية بلا تعال » وتشترع النص بكل تنوعاته وتنفتح على العالم وتطلق العنان للتخييل والسرد والاستعارة والمجاز من أجل الاتجاه إلى الفعل[2].

---

[1] ريكور (بول) ، **الذاكرة، التاريخ، النسيان** ، مصدر مذكور، ص610، « إني لا أحاول الوقوف على مستوى أنطولوجيا أحادية أو ثنائية، لكن على مستوى دلالة يقدمها الفلاسفة الذين يقولون إنهم أنصار تراث ثلاثي للفلسفة التأملية الفرنسية (من مين دي بيران ورافيسون إلى جان نابر) وللفنومينولوجيا (من هوسرل إلى سارتر ومرلوبونتي) وكذلك الهرمينوطيقا (من شلايرماخر إلى ديلتاي إلى هيدغر وغادامير) » .

[2] « تتقدم نظرية النص التي تنبثق من هذه المناقشة خطوة أخرى نحو سؤال التعدد اللفظي الذي لا ينتمي إلى الكلمات وحدها (الترادف)، أو حتى إلى الجمل (الغموض)، بل إلى أعمال الخطاب الكاملة كالقصائد والحكايات والمقالات ».ريكور (بول) ، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، طبعة أولى 2003 ، ص.22.

لقد عبر ريكور عن هذه الثلاثية كما يلي: « أحب أن أميز التقليد الفلسفي الذي أمثله بواسطة ثلاثة خصائص: إنه يوجد في طريق الفلسفة التأملية، ويتحرك في المبادرة الفنومينولوجية الهوسرلية ، ويريد أن يكون هرمينوطيقا متغيرة لهذه الفنومينولوجيا» [1]. إن تحديد هذه الدوائر وإن كان يعيننا على تبيّن الملامح العامة للإطار الذي تحركت فيه فلسفة ريكور إلا أنه لا يحبس هذه الفلسفة في توجّه فكريّ نهائيّ، إذ يصعب أن يوضع بول ريكور في مدرسة معينة وأن يحشد ضمن تيار واحد وأن يحدد وفق جملة من النعوت . والحجة على ذلك أنه باحث إناسيّ حائز على معارف أنثربولوجية كبيرة ومنتبه إلى الأدب وإلى العلوم الإنسانية معا ومترحل مفتوح على الثقافة الأنغلوساكسونية والتقليد الجرماني في الآن نفسه. كما أن اختصاصات المسيحية والفنومينولوجيا والهرمينوطيقا والتحليل النفسي والألسنية والتاريخ كلها توجهات عامة قد ساهمت بنسب مختلفة في تكوين تفكيره وأثرت على بناء موقفه الفلسفي. فانخراطه في الحركية التي أحدثتها الوجودية المسيحية إبان ظهورها وفي الشخصانية يمنع من اختزال مجهوده الغزير في مجرد نسق مغلق أو نزعة مدرسانية[2]. فالأمر يتعلق مع بول ريكور بشخص لم يتردد لحظة واحدة عن مقارنة الفلسفة مع تخصصات أخرى (علم النفس ونظرية العدالة وعلم السياسة) متفقا في ذلك مع مرلوبونتي، كما أنه كان واحدا من عدد قليل من الفلاسفة الذين يتمتعون بمكانة علمية رفيعة والذين تجرؤوا على « سد الفجوة » بين التقليد « القاريّ» و«الفلسفة التحليلية »، وخصوصا الأنغلو- سكسونية[3]. بيد أن « فهم فلسفة ما يعني الإمساك بها من حدسها

---

[1] Ricœur (Paul), « Narrativité, phénoménologie et herméneutique », in Encyclopédie philosophique universelle, I, l'Univers philosophique, PUF, Paris, 1989, p.68.

[2] «Aujourd'hui encore, P. Ricœur ne cesse de rendre publique sa philosophie, avec modestie et générosité, toujours dans un esprit d'ouverture, de dialogue et de modération. Son œuvre est très variée et dénote un souci de complétude : la justice, la politique et le droit, la morale et l'action, le récit, l'historiographie ou encore l'exégèse biblique. De part son ancrage dans les problèmes de la modernité, P. Ricœur compte parmi les figures centrales de la philosophie contemporaine. » *Le dictionnaire des sciences humaines*, sous la direction de Dortier (Jean-François), Editions sciences humaines, Paris, 2004, p.736.

[3] « Par ailleurs, nourrie de la philosophie analytique anglo-saxonne (il enseignera à Chicago), l'œuvre de P. Ricœur est ponctuée de dialogues avec des auteurs aujourd'hui reconnus tels John Rawls (Théorie de la justice, 1971) , Michael Walzer (sphères de justice, 1983) ou encore Charles Taylor, au cours desquels il tente de dépasser l'alternative courante entre le communautarisme et le libéralisme par une réhabilitation du libéralisme politique et une pensée de « l'agir raisonnable », du lien entre la morale et le politique. Car la philosophie morale est une part essentielle de son parcours. » *Le dictionnaire des sciences humaines*, *op.cit*.,p.736.

المركزي أو من اتجاه تطورها أو من رابطها العضوي، أو من تنظيمها وبنائها النسقي... » [1]. فهل يمكن أن نتحدث عن وحدة نسقية عند شخصية قلقة ومتحولة ولا تزعجها مواجهة المشكلات؟ كيف يجوز الحديث عند ريكور عن وحدة نسقية وهو الكاتب المغرم بفن الاستشكال والاستمرارية في التوقيع والأسلوب والمعروف بكثرة اقتحامه للمواضيع خصوصا وأن فكره يحبذ الإقامة عند المضيقات وبلورة الإحراجات وينأى عن التصريح الدغمائي بامتلاك الحقيقة ويعزف عن وضع نقطة أرخميدية تقول الكلمة الختامية؟

إن ريكور «لا يحب أن نتحدث عنه باستفاضة، ولكن أن نفكر معه كثيرا » [2] خاصة وأنه رفض منذ البدء كل الادعاءات الوثوقية المعممة من جهة وكل ريبية مزلزلة من جهة ثانية. على هذا يكون ريكور « واحدا من أعظم الفلاسفة الفرنسيين في القرن العشرين نظرا لاتساع فكره وأهمية عمله اللذين تم الاعتراف بهما في جميع أنحاء العالم» [3]. هناك إذًا رغبة عند ريكور في أن يكون متجذرا في التراث الفلسفي. فمدونته قد تضمّنت جدارية كبيرة ونموذجية تلخص تاريخ المعاني والشبكة المفاهيمية وتنتهي دائما بسجال ينطوي على عرض يعيد استئناف التفكير في الأطروحة المركزية. ولعل مصطلح «الاعتراف» ربما يكون هو الكلمة الأكثر تعبيرا عن فلسفته وربما ما يسميه هو نفسه « الكوجيتو الجريح » هو واحد من النقاط التي ينطلق منها للتفكير بشأن صلاحيات الكوجيتو الديكارتي ومراجعة ادعاءاته بالوعي بذاته من خلال تفكيره في نفسه وللنظر في محاولة كانط من أجل استعادة « الأنا أفكر » التي تصاحب التمثلات. لقد مكنته هذه الاستعادة من التفطن إلى أن كلا الأطروحتين قد تعرضتا للاهتزاز وربما بصورة أتت عليهما نهائيا من خلال جهود فلاسفة الارتياب (نيتشه، فرويد، ماركس). فإذا كانت الذاتية ومن ورائها الفلسفة التأملية هي التقليد الفلسفي الذي ينطلق منه ريكور فإلى ماذا ينتهي؟ في الواقع « لا يوجد فهم للذات دون أن يكون موسطا بعلامات أو رموز أو نصوص، وفي نهاية

---

[1] Ricœur (Paul), *HV*, pp.50-51.

[2] Greisch (Jean), « Entre Hestia et Hermès : éloge de l'itinérance herméneutique » , in *Présence de Paul Ricœur*, Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts, « Beit al Hikma »,Tunis, 2003, p.31.

[3] Voir Goldenstein (Catherine), *Les fonds Ricœur* ,article : « Paul Ricœur philosophe », lien : http://www.fondsricoeur.fr/intro.php

الباب الأول

الاستتباعات الإتيقية للسرد

الفصل الأول

تقاطع الفنومينولوجيا والهرمينوطيقا

1 -مسار تشكل الفنومينولوجيا.

2 -مصادر انحدار الهرمينوطيقا.

3 -الهرمينوطيقا الرمزية.

4 -الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية.

استهلال:

يعتقد البعض أن مارتن هيدغر وليس أدموند هوسرل، هو الذي أسس الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية غير أن البعض الآخر يعودون إلى وقت سابق لذلك ويعتبرون سنة 1900 تاريخ ظهور القسم الأول من « **البحوث المنطقية** » لأدموند هوسرل هو «الميلاد الحقيقي للفنومينولوجيا بوصفها علما عن طريق إحداث قطيعة جذرية مع النزعة النفسانية للعصر والتي لم تتمكن من المساءلة الحقيقية للعالم. في الواقع، لا علم النفس ولا علوم الطبيعة – وهي في النهاية علوم مجردة– قد تمكنت من توضيح علاقة الإنسان بالعالم »[1]. هذه العلاقة هي التي سيركز عليها كل من موريس مرلوبونتي وجان بول سارتر وعمونيال ليفناس وبول ريكور الذين لم يبقوا سائرين فحسب في الطريق التي رسمها مارتن هيدغر الذي يبحث عن بناء أنطولوجيا أساسية وإنما زادوا عليها متطلبات تخص التأمل والكلام والاندراج في العالم والانفتاح على الغير والالتزام تجاه المجتمع. كان ريكور إذًا واحدا من أول العارضين للأفكار الفنومينولوجية في الأوساط العلمية والجامعية الفرنسية وبالتحديد لفلسفة هوسرل الذي عمل على ترجمة أجزاء من كتبه وتفسيرها وتأويلها ولكنه لم يتحول إلى ناطق رسمي باسم الفنومينولوجيا الهوسرلية بل شيد فكره الفنومينولوجي الشخصي وطور في نفس الوقت جملة من الأفكار الخاصة به في أطروحة فنومينولوجية صريحة عن الإرادي واللاإرادي حاول فيها الرد على الوجودية وقدمها على أنها تكملة للمشروع الذي بدأه موريس مرلوبونتي في « **فنومينولوجيا الادراك الحسي**». لقد توجه ريكور منذ البداية إلى الإرادة الإنسانية واهتم بالفعل وقاوم النزعة الاختزالية والميكانيكية ورفض اختزال السلوك البشري إلى مجرد شيء تجريبي خاضع لقانون بافلوف حول «المنعكس الشرطي» واعترض على رد الكائن البشري إلى كائن عصبي[2] كما تريد أن تقوم بذلك العلوم العرفانية[3] في حواره مع جان بيار شانجو[4] حول

---

[1] Housset (Emmanuel) , *Husserl et l'énigme du monde*, edition Seuil, Paris, 2000. p.14.
[2] Homme neuronal
[3] Cognitif
[4] Voir Ricœur (Paul) et Changeux (Jean-Pierre), *La nature et la règle, ce qui nous fait penser*, edition Odile. Jacob, Paris, 1998. 2008.

زعمه بوجود تمفصل بين المعارف التجريبية ووظيفة المخ. لقد عثر ريكور في الفنومينولوجيا على جملة من الوسائل المنهجية والوسائط التي تمكنه من اجتياز المراوحات الخاطئة في العلوم الإنسانية مثل ذات أو موضوع، أنا أو آخر، تفكير من الداخل أو تفكير من الخارج، التفسير أو الفهم. وسمح له المنهج الفنومينولوجي بتجنب هذه المضيقات وتطوير منطقة مشتركة وهمزة وصل بين العقلانية والتجريبية والاعتماد على مفهوم القصدية لجعل الذات في صلة مع الموضوع والعودة إلى الظواهر وتثمين الخيال. لا نبالغ ان قلنا إن شهرة ريكور لا تعود إلى اشتغاله بالفنومينولوجيا الموروثة عن أسلافه وتوظيفها في اتجاهات غير معهودة فحسب وإنما إلى تطويره البارع للهرمينوطيقا المنحدرة أصلا من شلايرماخر وديلتاي وغادامير وإحداثه لإحالة متقاطعة بين الاختصاصين بحيث يقع إعادة تسجيل كل طرف في الآخر. لكن ما هي مبررات هذا التقاطع بين الفنومينولوجيا والهرمينوطيقا ؟ وما هي المدارات التي شملها؟ ما هو مسار تشكل الفنومينولوجيا كفلسفة أولى قائمة الذات؟ ومن أين انحدرت الهرمينوطيقا؟ هل من التراث الفلسفي الأرسطي أم من التراث الديني التوراتي؟ كيف يمكن الجمع بين نظرية الوصف ونظرية التأويل؟ وهل يمكن التأليف دون الوقوع في التناقض بين فلسفة في المعنى وفلسفة في الفهم؟ وما سر تطعيم الفنومينولوجيا بالهرمينوطيقا وتطعيم الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا الذي قام به بول ريكور؟ وما المقصود بالهرمينوطيقا النقدية؟ وهل التقاطع هو التقاء بنيوي وتعاضد وظيفي أم أنه انفتاح نقدي وتكامل منهجي بين الفنومينولوجيا بوصفها فلسفة المعنى والهرمينوطيقا بوصفها فلسفة الفهم؟

ما نراهن عليه ههنا هو تفادي الفنومينولوجيا المتعالية المقتصرة على الوصف المجرد والعلوم الهرمينوطيقية المعتمدة على المناهج الوضعية والعاطفة الرومنطيقية وتطوير فنومينولوجيا متعينة وهرمينوطيقا عامة تتعاضدان في تأويل « الأنا أكون » وفي التعبير عن ثراء التجربة الإنسانية وفي التأكيد على أهمية السرد في لقاء الكائن مع اليومي وإدخال مشكلة الحياة اليومية إلى قلب السؤال الفلسفي وتسهيل انفتاح الإنية على الغيرية والخصوصية على الكونية.

1 -مسار تشكّل الفنومينولوجيا

« إذا تأملنا استعاديا الفنومينولوجيا، انطلاقا من هوسرل القديم، ومن هيدغر على وجه الخصوص، فسنجد أنها تستطيع أن تبدو بمثابة الاعتراض الأول على المذهبية الموضوعية. ذلك أن ما نسميه فنومينولوجيا إنما هو تحديدا علاقات الحياة القصدية ووحدات الدلالة الناتجة عن هذه الحياة القصدية»[1].

إذا كان ريكور يشير هنا إلى هوسرل وهيدغر فإنه لا يجهل أن من مهدوا للفنومينولوجيا هم لامبارت [2] وبرنتانو وكانط وأن من ساهم بشكل أوسع وعلى المستوى المفهومي في تدشين انطلاقتها الفلسفية هو هيغل. ولكن يفترض أن من أسّسها بشكل فعلي وفاعل هو هوسرل وحمل شعلتها في ما بعد هيدغر ومرلوبونتي وسارتر وطورها بشكل مختلف ودفع إشكاليتها إلى حدودها القصوى كل من ليفناس وريكور وغادامير. في الواقع يبدو من العسير أن يتوقف الفكر الفلسفي على فنومينولوجيا[3] واحدة ويجعلها هي الفنومينولوجيا في حد ذاتها ولذلك فإنه يحاول أن يبحث في معنى الفنومينولوجيا عبر مسارها الطويل معترفا بأن « الفنومينولوجيا لا توجد وليس هناك إلا فنومينولوجيات متحركة. ومنذ مائة عام لم ينقطع المفكرون الذين ينتمون إلى هذه الحركة عن البحث في الإمكانيات لكن أيضا في الحدود. »[4] فالفنومينولوجيا ليست مذهبا مكتملا أو عقيدة متماسكة بل هي تمشّ منهجي ومسار بحثيّ يجمع عددا كبيرا من المفكرين الذين ينصب اهتمامهم على وصف الأبعاد الكبرى للتجربة الإنسانية وما تتوفر عليه من مضامين وبالتالي هي « اسم قديم لمنهج في البحث

---

[1] ريكور (بول) ، **صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية**،مصدر مذكور . ص.39.

[2] «Le terme « phénoménologie » , dont on attribue à tort la création à Lambert, apparait pour la première fois dans un essai non publié du théosophe piétiste Christoph Friedrich Oetinger, essai daté de 1736 intitulé Philosophie der Alten, dans lequel il définit la phénoménologie comme une science divine des relations, à savoir des relations entre les choses de la surface du monde visible, et non pas entre les choses et leurs causes cachées …Si Lambert n'a pas été, à proprement parler, l'inventeur du terme « phénoménologie », il a toutefois été le premier dans l'histoire de la philosophie à luiavoir donné un contenu conceptuel ». Introduction du livre de Lambert (J-H), *nouvel organon, phénoménologie*, traduit par Gilbert Fanfalone, Vrin, Paris , 2002, pp.14-15.

[3]« Littéralement « science des phénomènes ». Ce terme apparait chez J.H. Lambert (1764, le nouvel Organon) avec le sens de « doctrine de l'apparence » ; on le retrouve chez Kant (1786, Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, 4 partie), chez Hegel (1807, la phénoménologie de l'Esprit), chez Hartmann (1869, Phénoménologie de la conscience morale), puis chez Husserl. L'usage le plus général retient dans ce terme l'idée d'une description du réel tel qu'il apparait à la conscience ». Dugué (J), phénoménologie, in *Les notions philosophiques, dictionnaire 2*, PUF, 1990, p.1933.

[4] Greisch (Jean) , « Phénoménologie », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie*, PUF, Paris, 1996.p.1120.

الفلسفي سرعان ما يصير هو «الفلسفة بوصفها علما صارما » كما سيقول هوسرل ومنهجا يلخصه هايدغر بشعار هو: نحو المطالب إياها»[1].

إن المنهج الذي تعتمده الفنومينولوجيا هو الوصف والمبدأ الأول هو الحدس والغرض هو البحث الموجه نحو ماهيات الظاهرات والموضوعات المتعالية. على هذا النحو « إن البحث المرجو بواسطة الفنومينولوجيا يتحرك في دائرة الحدس المباشر »[2]. يراهن هوسرل على ضرورة أن يحدث « بدء جديد وجذري في الفلسفة »[3] وعلى أن تنهض الفنومينولوجيا من أجل استكمال المشروع الفلسفي برمته واستئنافه على نحو مختلف [4] ويحددها بأنها «العلم الكوني للوعي المحض »[5] وبعبارة أخرى« معرفة التجربة التي تهتم بكل ما يظهر »[6] وتشتغل بطريقة وصفية تجاه المضامين المعيشة[7]. على هذا الأساس « تكون الفنومينولوجيا في بعد جديد تماما تماما وتحتاج إلى نقطة انطلاق جديدة تماما وإلى منهج جديد بإطلاق تميزه من حيث المبدأ عن كل علم طبيعي»[8]. في السياق نفسه يسعى هوسرل إلى الاعتماد على الوصف والرد الماهوي والقصدية وإلى تخليص نظرية المعرفة من النزعة النفسانية التي تمثلها السيكولوجيا العقلية وتوضحها بسيكولوجيا قصدية بقوله: « تحمل الفنومينولوجيا إلى السيكولوجيا في حد ذاتها مناهج جديدة بإطلاق...إنه بتغيير الموقف الطبيعي إلى موقف متعالي سمحت بانقلاب كوبرنيكي وبفضله تحصلت على معنى جديد »[9]. عند هوسرل لا توجد دلالة في ذاتها وإنما كل ظاهرة هي معطاة للوعي الذي يعبر عنها في نشاطه القصدي والذي يشكل مصدرها الأول

---

[1] (وهبة (موسى) ، مقدمة ترجمة كتاب هوسرل (أدموند) ، **مباحث منطقية ، مباحث في الفيمياء ونظرية المعرفة** ، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، طبعة 2010، ص.6.

[2] Husserl (E), *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, cours 1906-1907, traduit par Laurent Joumier, Coll. Bibliothèque des textes philosophiques, edition Vrin, Paris, 1998, p.263.

[3] Husserl (E), *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1992.p.21.

[4] « Phénoménologie : cela désigne une science, un ensemble de disciplines scientifiques ; mais phénoménologie désigne en même temps et avant tout, une méthode et une attitude de pensée : l'attitude de pensée spécifiquement philosophique et la méthode spécifiquement philosophique ». Husserl (E), *L'idée de la phénoménologie*, traduit par Alexandre Lowit, PUF, Paris, 1970, p.45.

[5] Husserl (E), *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, op.cit, p.262.

[6] Husserl (E), *Recherches logiques*,1900, Deuxième partie, traduction par Lothar Kelkel et René Schérer, PUF, 1963, p.113.

[7] «Tout vécu intellectuel et tout vécu en général, au moment où il s'accomplit, peut devenir objet d'une vue et saisie pure, et dans cette vue il est une donnée absolue. » Husserl (E), *L'idée de la phénoménologie*, p.54.

[8] Husserl (E), *L'idée de la phénoménologie*, p.46.

[9] Husserl (E), *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, 1992, pp.231-232.

للمعنى[1] ذلك أن « الظاهرة هي التجلي في تعبير مدرك لعملية داخلية لا تستطيع أن تتأكد مما هي إلا ببذل جهد موجه نحو هذا التعبير ولذا فإن الظاهرة تعد لازمة هذا اليقين بالذات في اختلاف الذات مع نفسها»[2].

لقد كان نحت مفهوم القصدية هو الاكتشاف الكبير للفنومينولوجيا الهوسرلية. لقد ترتب عن اعتماد مفهوم القصدية تجاوز المأزق الأنوي الذي وقعت فيه الفلسفة الذاتية الفردية كما تم إلغاء التقسيم التقليدي بين الأنا والعالم وبين الوعي الذاتي والواقع الخارجي وأصبح الوعي منفتحا على العالم وعلى «عالم الحياة »[3] تخصيصا. أما التعاطف (Empathie) فهو يعني علاقة بين الأنا والأنا الآخر (Alter ego) وبعبارة أخرى هو نمط حدس الأنا- الغير. إذا كان هناك انغلاق للذوات الفردية عن بعضها البعض وكان ثمة انفصال جذري بينها فإن التعاطف هو مكان تكوين معنى الغير بواسطة الأنا نفسه وذلك بتجاوز الخارجية والإحساس بالتجارب المعيشة للآخر والتواصل مع الحياة المشتركة للشعوب وعرض تجربتها بشكل وصفي [4]. وكما تسائل الفنومينولوجيا الذات فإنها تسائل العالم من حيث هو عالم وذلك من خلال نقد الموقف الطبيعي والانفتاح على لغز العالم والإنصات إلى الظواهر والاندهاش من العالم في مجموعه والصراع ضد كل من النزعتين الطبيعية والريبية معا والتخلي عن الشك وتعويضه بالأبوخيا Epokhé بما يعني الرد أو الخفض والوضع بين معقفين. من جهة ثانية إن هوسرل حسب موريس مرلوبونتي هو أول من دفع باللّغة إلى الموقع المركزي في الفلسفة وجَذَّرَ مشكلها بحيث أفاده في أن يجعلها تتجاوز مرحلة علم الدلالة الموضوعي وتتجه على التو نحو الكلام والذات المتكلمة[5]. فموريس مرلوبونتي ضمن قراءته التجذيرية للقول الفنومينولوجي قد اهتدى إلى أن هوسرل قد رفع اللغة إلى المقام الأول في البحوث الفلسفية وأن الفنومينولوجيا فتحت ذراعيها على الكلام

---

[1] Husserl (E), *Recherches logiques* ,2 . introduction, pp. 125-126.

[2] ريكور (بول) ، صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية، مصدر مذكور . ص. 268.

[3] Husserl (E), *La crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, traduction par Gérard Granel, Gallimard, 1976, p.196.

[4] « La vie personnelle, à titre de moi et de nous, prend une forme communautaire ; c'est une vie dans un horizon de communauté ; ces communautés d'ailleurs présentent des formes de degré plus ou moins simple ou complexe, telles que famille, nation, supernation . » Husserl (E), *La crise de l'humanité européenne et la philosophie (1935)*, Traduit par Paul Ricœur, Aubier- Montagne, Paris, 1977, pp.13-15.

[5] Merleau-Ponty (M) , *La Phénoménologie de la perception*, chap : « Le corps comme expression et la parole », Gallimard, Paris, 1945, p p.203-232.

باعتباره مكان الدلالة وصوبت النظر لأول مرة نحو الذات المتكلمة، ذلك أن « هذا البعد التعبيري للكلام وهذا التزاوج بين ترسب اللسان وحيوية وتلقائية الكلام وهذه القدرة المقضي بها علينا والتي تنزع منا– شئنا أم أبينا– دلالات هي التي تقي الكلام مخاطر تعالوية المصدر ووهمية المضمون وإنسانوية الانتساب ليكون الكلام هو التعبير الأنسب عن التقاطع والانفتاح والالتباس»[1]. أما في علاقتها باللسانيات فإن « الواقع أنه من وراء حركة تحت الألسنية وفوق الألسنية والتباسهما، إنما سنكتشف شيئا مثل هذا الإحياء للمعنى الذي تألفه الفنومينولوجيا »[2]. هذا البحث عن المعنى هو الذي جعل مرلوبونتي يبحث عن أسلوب مختلف من نوع التناسق المحرّف يعبّر به عن « الاتصال بالتجربة وعن رحلة الجسد داخل الأشياء من خلال الوصف المتجدد وغير المتوقف لحركات اندراجنا في العالم »[3]. فاهتمام مرلوبونتي بالكلام لعله يخلّص الفنومينولوجيا من كل ذاتية منغلقة على ذاتها ومن كل مثالية متعالية ولعل تفضيله للوغوس العالم الجمالي هو اهتداء منه إلى دور اللغة والفن والسرد في التعبير عن اللامرئي في المرئي وفي التواصل بين الذوات وفي ذلك يقول: « الحوار، السرد، اللعب بالألفاظ، المسارّة، الوعد، الصلاة، الفصاحة، الأدب، وفي النهاية هذا الكلام من الدرجة الثانية حيث لا نتكلم عن الأشياء ولا عن الأفكار إلا لكي نبلُغ أحدهم »[4].

من هذا المنظور تقوم الفنومينولوجيا بمفصلة مفهوم الذات على مفهوم الدلالة لتقاطعهما في نفس الحقل المعرفي وعلى نفس التربة التأملية وهي الأنا، وبذلك تصبح الدلالة هي أهم مقولات الفنومينولوجيا ويتلقى مفهوم الأنا توسيعا في حمولته وامتدادا في مضمونه بحيث يتحول من ذات بلا موضوع إلى قطب مجانس لإشعاعات المعنى ويصبح مقصد المعنى هو النبراس الذي يستمد منه الحياة. « بهذا المعنى إن وجهة نظر الفنومينولوجيا لا يمكن تجاوزها. هذا الرُّسو في الفنومينولوجيا ، أي في النهاية في تفكير الوعي حول حركاته يواصل ضمان الرسو المساوي في إشكالية الكلام. لأن اللامفكر فيه يأتي إلى الفكر في وسط التمفصل

---

[1] العيادي (عبد العزيز) ، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي** ، مرجع مذكور. ص. 263.

[2] Ricœur (Paul), *DI*, p.420.

[3] Petitdemange (Guy), *Philosophes & philosophies du xx siècle*, edition Seuil, Paris, 2003, pp.105-106.

[4] Merleau-Ponty (M), *La prose du monde*, editions Gallimard, Paris, 1969, p.7.

والاستطراد الذي يميز الكلام. أيضا أحسن شكر يمكن أن يقدم إلى مؤلف مارلوبونتي يصبح الوصل بين فلسفة التعبير مع الألسنية المنتبهة هي نفسها إلى الأبعاد الإبداعية للكلام »[1].

فهل يمكن أن ننظر إلى ريكور على أنه وريث هوسرل أم أنه تسلم الراية التي رفعها مرلوبونتي وربط فيها بين الإدراك الحسي وفنومينولوجيا الكلام؟ وإلى أي مدى يجوز لنا وضع فنومينولوجيا ريكور في صلب التحولات الإشكالية التي أخضع لها هوسرل تاريخ الفلسفة والعلوم السابقة له؟

في الواقع، يصعب علينا أن نحصر بول ريكور في اتجاه أو تقليد فلسفي بعينه مهما كانت قيمته لكونه بنى تفكيره بشكل تعاقبي وطور منطلقاته ومقارباتها بشكل مستمر. ولكنه من المتاح لنا أن نعترف بأنه مر بالفنومينولوجيا وأن هذه الأخيرة اعتبرت لحظة أساسية في فكره وعنصرا جوهريا في فلسفته. لقد تعرف ريكور على فلسفة هوسرل حينما كان في السجن الألماني إبان الحرب العالمية الثانية لما ترجم إلى الفرنسية الجزء الأول من كتاب «**الأفكار**». وقد تميز التقاء ريكور بفنومينولوجيا هوسرل بالتقاطع والجدل. فهو قد عارض نموذجه الفنومينولوجي المثالي، ولكنه حاول تفادي التضاد نحو تفعيل علاقة تكاملية وأدرك أن الهرمينوطيقا لا تستطيع أن تتجاوز الفنومينولوجيا وبالتالي ينبغي أن تتخذها كفرضية عمل بالنسبة إليها، لأن الفلسفة الفنومينولوجية لا يمكن أن تقوم إلا بالاعتماد على المنهج الهرمينوطيقي وأن استفادة الفنومينولوجيا تبرز عندما تتحول إلى تأويل وعندما تجدد مقولاتها وتنفتح على عالم الحياة والغيرية والجسد المعيش والزمانية والتراث والتجربة اللغوية.

من هنا ينقد ريكور نموذج الوعي المثالي عند هوسرل وادعاءه وجود أساس معرفي مطلق يمكن بلوغه بواسطة الرد وتعليق الفروض الخاصة بالتجربة الزمانية والتاريخية ويرفض كذلك زعم هوسرل بأن الذات تنطلق مباشرة دون فرضيات وتباشر عمل التفكير في نسق ممتلئ يختزل الوعي في ماهية خالصة ينطوي عليها الأنا المتعالي والنتيجة هي اختزال الفنومينولوجيا في معرفة مثالية تقررها ذات هي وحدها مسؤولة عن

[1] Ricœur (Paul) et Cometti (Jean Pierre), langage (Philosophie du) , in *Encyclopaedia Universalis*, corpus 13, Paris,. 1992, p.441.

إنتاج المعنى[1]. ما يريد ريكور إنجازه هو توسيع المشروع الذي بدأه هوسرل حول إصلاح الكوجيتو الديكارتي وإعادة تأسيس الفلسفة دون ذاتية مفرطة ودون موضوعية مفرطة وكذلك استكمال الحوار النقدي الذي قام به مرلوبونتي مع علم النفس التحليلي وفنومينولوجيا الإدراك والتركيز على فنومينولوجيا الجسد الخاص وفنومينولوجيا الكلام لأن « الفنومينولوجي لا يقول إن اللاّشعور الفرويدي هو جسم بل يقول إن نمط وجود الجسم فحسب، من جهة كونه ليس تمثيلا في الأنا ولا شيئا خارجا عنه، هو النموذج الأنطي لكل لاشعور متصور»[2]. أضف إلى ذلك أن « الفنومينولوجيا هنا لا تتجه صوب التحليل النفسي فقط بل تمنحه صورة مرضية تجعله ينتبه إلى أهمية الصلة بين الجنسانية من حيث هي نمط مخصوص والوجود الإنساني من جهة اعتباره كلا غير متجزئ »[3]. يحاول ريكور تطبيق المنهج الفنومينولوجي على التحليل النفسي وتشغيل مفهوم الرد كفعل فلسفي وفكرة القصدية التي تسمح للوعي بأن ينشد الآخر ولكنه يصطدم بعدة صعوبات أهمها التناقض بينهما واستحالة التطابق بين الفنومينولوجيا والتحليل النفسي وبين أسلوب الوصف ومنهج التحليل لأن « كل الفنومينولوجيا هي سير نحو نقطة الانطلاق وهي تفرّق على هذا النحو بين الابتداء الحقيقي والابتداء الواقعي أو الطبيعي، إذ تبين الفنومينولوجيا بوضوح جهل الذات المتلازم مع الوعي المباشر »[4]. ومع ذلك يؤكد ريكور على إمكانية الالتقاء بين الفنومينولوجيا والتحليل النفسي ويبرهن على ذلك بطرق ثلاثة:

الأولى هي أن « الرد الفنومينولوجي والتحليل الفرويدي نظيران لأنهما ينشدان الشيء نفسه »[5]. الثانية تظهر حينما « تحاول الفنومينولوجيا تقريب التاريخ الواقعي من الرغبة بشكل جانبي تقريبا وعلى نحو من الأنحاء وبالانطلاق من النمط الإدراكي للاشعور، الذي تعممه تدريجيا على كل معنى معيش، متجسد، ممارس في عنصر اللغة »[6]. الثالثة هي أن الفنومينولوجيا تساعد التحليل النفسي على فهم ذاته والتعرف على حدود

---

[1] Ricœur (Paul) ,*TA* , *p.59.*
[2] Ricœur (Paul) ; *DI, p. 402.*
[3] *Ibid., p..403*
[4] *Ibid., p. 397.*
[5] *Ibid.,p .409.*
[6] *Ibid., p.410.*

ونسبية النتائج التي يصل إليها، أما التحليل النفسي فإنه يعطي للفنومينولوجيا بما هي اختصاص تأملي لاوعيها الخاص. « لهذا السبب لم تكن المقاربة الفنومينولوجية عبثا، إنه عندئذ نص آخر يفك التحليل النفسي رموزَه تحت نص الوعي، إن الفنومينولوجيا تجيد فهم النص الآخر ولكن ليس لأن هذا النص هو آخر»[1].

في الواقع حينما يتكلم ريكور فنومينولوجيّا يكون قصده هو تصويب الوعي تجاه شيء معين تستعمله الذات، لذلك « تسعى الفنومينولوجيا إلى أن تفهم المعنى المعيش بشكل فعلي لتصرف ما يتخطى التمثيل الذي يأخذه الوعي منه، هكذا تهيئنا الفنومينولوجيا لكي نفهم علاقات المعنى بين تمثيلات الدوافع وفواصلها »[2]. الجدير بالملاحظة هنا أن فنومينولوجيا اللغة عند ريكور متأثرة بفنومينولوجيا الكلام عند مرلوبونتي وتعمل على تعريف الإنسان باللغة وتعتبره كائنا لغويا بامتياز و « ترجع من المعنى المنطوق إلى المعنى المنجز »[3]. « تتحدد مهمة الفنومينولوجيا في أن وضع الذات هذا والذي تستدعيه كل تقاليد الكوجيتو، يجب الوقوف عليه من الآن فصاعدا في اللسان، وليس بعيدا عنه، وإلا فإنه لن يصار إلى تجاوز تناقض السيميولوجيا والفنومينولوجيا أبدا، ولذا يجب إظهاره في مقام الخطاب أي في الفعل الذي يصحب النسق الافتراضي للغة من خلال الحدث الحالي للكلام»[4]. يستنجد ريكور في هذا المقام بمفهوم البيذاتية Inter-subjectivité لكي يوضح يوضح معنى اللغة التي يكشف عنها جدل الحضور والغياب ويرى أن « جميع العلاقات البشرية مع العالم تمتلك تكوينا بيذاتيا»[5]، وتحيل إلى الغير في تكوين الشيء المفترض وتقيم معه علاقة تبادل.

ما نود التأكيد عليه أن التطبيق الفلسفي الأول للفنومينولوجيا عند ريكور أثمر تبلور فنومينولوجيا الإرادة التي طرحت بشكل جاد سؤال المفارقة والمحايثة وميزت بين الإرادي واللاّإرادي وأيدت جهود مرلوبونتي التي أعطت المشروعية للتمشي الفنومينولوجي في مواجهة البراديغم الحتمي الذي اتسمت به العلوم التجريبية

---

[1] *Ibid., p. 413.*
[2] *Ibid., p. 413.*
[3] *Ibid., p. 404.*
[4] ريكور (بول) ، **صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية** ، مصدر مذكور ، ص. 304.
[5] Ricœur (Paul) , *DI, p. 406.*

وخاصة البيولوجيا وعلم النفس الميكانيكي عندما تعاملت مع الذات بوصفها جسدا موضوعيا خاضعا لنفس القوانين التي تخضع لها ظواهر الطبيعة وتبنت موقفا طبيعيا ينظر إلى الإنسان بوصفه شيئا غير قادر على إرجاع الحركات إلى الوعي والإرادة والفعل. على هذا النحو احتذى ريكور كثيرا بنموذج العمارة التي شيدها مرلوبونتي وبنى فنومينولوجيا الإرادة بالتخلي عن الجسد الموضوعي وتبني مفهوم الجسد الخاص والكشف عن المنابع الإرادية والحرة والدالة في الذات البشرية.[1]

بإزاء هذا تتمثل الحركة الأولى التي أنجزها ريكور في مدرسة الفنومينولوجيا في ضرورة وإمكانية وضع تجربة الخطأ والتعالي بين قوسين وبعد ذلك قام بالوصف الفنومينولوجي والوجودي للبنى الإرادية المحايدة على خطى مرلوبونتي وما يترتب عن ذلك من تأويل للوعي بصفة عامة، ثم بعد ذلك توجه نحو التحليل التفكري للهشاشة والإثم، « فالقول بأن الإنسان هو لا معصوم يعني أن المحدودية الخاصة بكائن لا يتطابق مع ذاته نفسها هو الضعف الأصلي الذي ينبع منه الشر» [2].

وبصورة عامة إن التجديد الذي قام به يكور حسب الشارح فانسينا هو في المنهج الفنومينولوجي ذاته قصد تفادي الأخطاء التي وقع فيها من سبقه بخصوص التعامل الفنومينولوجي مع الظواهر العاطفية والإرادية مثل الخيال والتأثر والضحك والتصرف والجنسانية والكلام. فما أضافه ريكور في هذا السياق هو أمران أساسيان: الأول هو جعل التنقيب الفنومينولوجي يتسلح بالقصدية ويتجه تفكريا لا إلى القصد في حد ذاته وإنما إلى المرتبط به والمضايف له. الأمر الثاني وقع استخلاصه من هذا التحول وهو تصويب النظر نحو الإرادي عوض التركيز فقط على الإرادة والتمكن من فصل القصديات المتقاطعة في الوعي المريد[3].

لقد قام ريكور بقلب التمشي الاختزالي والاعتماد على الوصف الفنومينولوجي من أجل فهم التكامل بين الإرادي واللاّإرادي وذلك بإدراك الإرادي أولا ومفصلته بعد ذلك على السجلات المتعددة للاّإرادي. كما ميز

---

[1] Ricœur (Paul) , *Philosophie de la volonté, 1 . le volontaire et l'involontaire*, edition Points , Paris, 2009, p.117.
[2] Ricœur (Paul) , *HF*, p.162.
[3] Vansina (D.F) , « La philosophie de Paul Ricœur », in *Revue de métaphysique et de morale*, Avril-juin 1964- n° 2, p.186.

بين ثلاثة مستويات مترابطة من التحليل تشكل معنى الإرادي وهي القرار (Décision) والحركة الإرادية (Motion volontaire) والموافقة (Consentement)، وهذه الثلاثية تنسج مجموع المجلد الأول من كتاب « **فلسفة الإرادة**» وتمثل صورة عقلية للعناصر التالية: أنا أريد يعني في نفس الوقت أنا أقرر وأنا أتحكم في جسدي وأوافق. بعبارة أخرى « أريد، تعني، يقينا، أقرر وأحرك جسدي وأوافق»[1].

من المعلوم أن ظاهرة القرار هي تجربة يعيشها الوعي عندما يعبر عن القصدية ويكون في صورة مشروع فعل شيء معين وتوقع أمر ما مازال لم يحدث بعد. من هذا المنطلق « إن القرار يعني...فعلا مستقبليا يتوقف على أناي ويكون في مقدرتي »[2] ويقترن القرار بالبواعث التي تقف وراءه وليس بالأسباب كما هو الشأن في التفسيرات الطبيعية التي تسند لكل سبب آثارا وتضع السبب في موقع متقدم على آثاره، في حين أن الباعث (Motif) لا معنى له بمعزل عن حركة القرار والمشروع نفسه ليس مجرد قرار يبلور إمكانية تحققه بل هو التزام يقوم من خلاله فاعل بقرار يتجاوز الحتمية ويعبر عن حريته.

المحصلة أن فعل « أراد ليس خلق»[3] وهذا يعني أن الإرادة محدودة وتعبر عن لاعصمة الإنسان وهشاشته وذلك لأن « إرادتنا في الواقع ليست لها القدرة على جعل الوجود ينبثق من العدم. إنها فعالية متجذرة في عمق انفعالية غير قابلة للاختزال»[4]. إن الإرادة ليست مجرد حالة انفعالية تخضع لمحددات خارجية ويمكن تفسيرها عن طريق المنهجيات الطبيعية والمقاربات الحتمية وإنما هي حقل يتيح للبواعث بأن تظهر وتشتغل وتتحول إلى موضوع انشغال وتفكير من قبل كوجيتو عملي جديد هو: **أنا أريد إذن أنا أكون.**

أما الجانب اللاّإرادي من الإنسان فيعبر عنه ريكور من خلال مفاهيم التحفيز (Motivation) والعاطفة ويقوم التحفيز بدور اختبار قدرة الإرادة ويوقظها على القيم التي تنتمي إلى نظام الحياة وتجتمع حول مفهوم الحاجة. إن القرار يتبع التحفيز والعاطفة تنبع من التنظيم الجسمي والموافقة تحمل علامة الضرورة

---

[1] Ricœur (Paul), *VI*, p.10.
[2] Ricœur (Paul), *VI*, p.42.
[3] Ricœur (Paul) , *VI*, p.456.
[4] Abel (Olivier) –Porée (Jérôme) , *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, éditions ellipses, 2009, pp.133-134.

والاضطرار أي الطابع واللاوعي والحياة في حد ذاتها [1]. إجمالا، جملة الموضوعات التي تناولها ريكور اقتضت تجديد القول الفنومينولوجي وترشيده عبر حوار طويل مع العلوم الإنسانية والفلسفة التأملية.

« فالفنومينولوجيا كلها تَبيّنٌ في الوضوح ووضوح في التبيّن، وضوحا يُبين عن نفسه، تبيّنا يبسط وضوحا، هذه هي التجربة الفنومينولوجية، بهذا المعنى لا يمكن للفنومينولوجيا أن تتم إلا كتأويل»[2]. بعبارة أخرى:

« فيما وراء نقد المثالية الهوسرلية تبقى الفنومينولوجيا هي افتراض الهرمينوطيقا المتعذر تجاوزه،...إنه ليس بوسع الفنومينولوجيا أن تطبق برنامجها المتعلق بالتشكل دون أن تشكل نفسها في هيئة تأويل ما لحياة الأنا»[3].

2- مصادر انحدار الهرمينوطيقا

« لأن الفكر ليس حدسا للذات بواسطة الذات فإنه يستطيع أن يكون ويجب أن يكون هرمينوطيقا» [4].

ما من شك في أن قضية التأويل هي من أعقد المسائل وأكثرها إثارة للجدل عند القدماء والمحدثين على السواء وذلك لارتباطها بمحاور على غاية من الأهمية وتأثيرها في مواضيع حساسة يتداخل فيها الدنيوي بالمقدس واللغة بالسياسة والمعرفي بالإيديولوجي والرمزي بالاجتماعي والأخلاق بالعلم والتنظير بالتطبيق وأزمات السلطة بطموحات الرغبة. إذًا، الكل صار مسألة تأويل، فالجمل اللغوية وظواهر الطبيعة وأحداث السياسة تستدعي التأويل، لكن في نفس الوقت، غياب مقياس للحكم على هذه التأويلات أو غياب معيار كوني للتمييز بين الجيد والرديء، أصبحا أمرا محيرا ومطلبا حارقا بالنسبة إلى الفكر والمجتمع. من هذا المنظور يصرح ريكور: « لقد تشكلت المشكلة الهرمينوطيقية قبل فنومينولوجيا هوسرل بكثير. وإنه لمن أجل هذا أتكلم عن التطعيم... إن المشكل التأويلي قد طرح أولا في حدود الشرح أي في إطار علم يقترح نفسه لفهم النص، ولفهمه انطلاقا من قصده، وعلى أساس ما يريد أن يقول»[5].

---

[1] Ricœur (Paul) , *VI*, p.95.

[2] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل** ، مصدر مذكور . ص.52.

[3] المصدر نفسه ، ص.40.

[4] ريكور (بول) ، **صراع التأويلات، دراسات هرمينوطيقية** ، مصدر مذكور . ص. 269.

[5] Ricœur (Paul), *CI*, p.7.

لو أمعنا النظر مليا واستنطقنا الأمر وقلبناه على جميع وجوهه لوجدنا حقيقتين ساطعتين: الحقيقة الأولى هي أن علماء التفسير يمارسون التأويل بصورة مذهبية ودون أن يعتمدوا على نظرية علمية ويقدمون على الفتوى الفقهية والحكم القضائي والتشريع القانوني والقرار الطبي دون فلسفة تأويلية ويقعون في الخلط بين فن التأويل وعلم الإعجاز وعلم البيان.[1] أما الحقيقة الثانية فتتمثل في أن نظرية التأويل الحالية تعاني من عدة صعوبات ووقعت في جملة من المآزق التي جعلتها تدور في فلك المدونة التقليدية وتخلع صبغة عقل جديد على منهج قديم وترتكز على تعديلات طفيفة تخص النواحي الأسلوبية اللغوية ولا تمس الأسس والمبادئ والمنطلقات. من هذا المنطلق وبغرض تجاوز هذه الصعوبات والنواقص يتحدث ريكور عن التطعيم[2].

لقد طبّق ريكور التحليل الفنومينولوجي لهوسرل على ظاهرة الإرادة في الجزء الأول من أطروحته « **فلسفة الإرادة**» ولم يُظهر اهتماما بالهرمينوطيقا إلا في الجزء الثاني المعنون «**التناهي والإثم**» وبالتحديد في القسم الثاني المخصص ل« **رمزية الشر** » الذي مثّل « المنعطف الهرمينوطيقي » في فكره وانجر عنه زرع الهرمينوطيقا في الفنومينولوجيا في المؤلفات التي جاءت بعد ذلك والتي جعلت من ريكور واحدا من أهم الرواد التأويليين في الفلسفة المعاصرة. فـ« بول ريكور هو واحد من الأبطال الأساسيين (البعض قالوا البابا) للهرمينوطيقا الحديثة، أي التفكير في معنى النص بالانطلاق من وحدة عباراته غير القابلة للاختزال »[3].

لقد شهد التأويل تطورا كبيرا في العصر الحديث في جهازه المفاهيمي وأسانيده المرجعية وعرف اجتهادات كبيرة تمكنت من عرض المقاصد والمعاني على محك التثبت التجريبي وتنزيل النصوص في السياقات الملائمة

---

[1] Voir Laks (André), *la naissance de paradigme herméneutique,* Presse universitaire de Lille, Paris, 1990.p.394.

[2] « Telle est la difficulté majeure qui peut justifier que l'on cherche du coté de la phénoménologie la structure d'accueil, ou, pour reprendre notre image initiale, le jeune plant sur lequel on pourra enter le greffon herméneutique. » Ricœur (Paul) , *CI*, p.9.

[3] Lacocque (André) , « A propos de l'herméneutique de Paul Ricœur », in *L'Herne, Ricœur*, Paris, 2004, p.12O.

لها والاهتمام بالجوانب الاجتماعية والاقتصادية وفك رموز الجوانب الأسطورية والقصصية والتخييلية والاعتبار من الأحكام المسبقة ووجوه التصوير والإعجاز[1].

كل من قرأ غادامير وتمعن في نصوصه التأويلية يبدو له أنه قد ساهم في هذا التطور بقوله: « إن الإقرار بأن كل فهم يتضمن حكما مسبقا هو إقرار يمنح المشكلة الهرمينوطيقية قوتها الحقيقية »[2]. لكن رغم هذا الإسهام الغاداميري فإنه لا يمكن القول بتأثر ريكور بغادامير فحسب بما أن الكتابات الأولى الممتدة بين 1950 و1970 لم نلحظ فيها أية إشارة إلى غادامير وخاصة في « **فلسفة الإرادة**» (1950 و 1960) و « **في التأويل**» (1965) و « **صراع التأويلات**» (1969)، علاوة على أن غادامير كانت له نزعة كونية وبحث عن تجاوز الباراديغم المنهجي للهرمينوطيقا بينما ريكور لم يُحل المشكل المنهجي والابستيمولوجي على التقاعد كما فعل غادامير بل حافظ عليه وحاول تبسيطه. « إن مسار ريكور هو بالفعل أكثر تعقيدا وذلك باستلهام عدة مصادر وربما بالابتعاد عن الاختزال إلى التقليد الهرمينوطيقي الوحيد الذي يعود الى غادامير »[3]. من هذا المنطلق يكون ريكور استلهم أفكاره الهرمينوطيقية من شلايرماخر وديلتاي وبلتمان وهيدغر وتقاطع مع فلسفة الوجود ونظرية المعرفة التاريخية التي طورها كل من كارل ياسبرس وغابريال مرسيل.

« فكرة ريكور وربما هي الفكرة الأساسية للهرمينوطيقا التي تخصه تتمثل في امتلاك المعنى مثلما يعطى للوعي وهو ينتظر التوجه، وهي التي تتخذ مسافة من التجربة المباشرة للمعنى من أجل إعادة توجيهها عن طريق اقتصاد أكثر سرية »[4]. من المعلوم أن ريكور يعتبر واحدا من المبكرين الذين أدخلوا هذا المبحث إلى المجال الفلسفي وذلك في إطار حواره مع البنيوية والاشتغال على فرويد وهيغل وتوجهه نحو تفسير النصوص الدينية والتراث الثقافي الغربي. في هذه المجالات جميعا « لا يمكن أن يكون تسويغ الهرمينوطيقا جذريا إلا

---

[1] « L'herméneutique est d'abord une discipline allemande, d'une part bien implantée dans une riche tradition, d'autre part déployée dans des œuvres majeures. » Ricœur (Paul), *CI*, p.451.

[2] غادامير (هانز جورج) ، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية** ، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، طبعة أولى 2007، ص 374.

[3] Grondin (Jean), *L'Herméneutique*, edition PUF, collection Que sais-je ?, némero 3758, Paris, 2006, p.76.

[4] Grondin (Jean), *L'Herméneutique*, op.cit.p.75.

إذا فتشنا في طبيعة الفكر التأملي ذاته على مبدأ المنطق ذي المعنى المزدوج، المُعقّد وغير الاعتباطي، الصارم في تمفصلاته، غير أنه غير قابل للاختزال إلى خطية المنطق الرمزي. إن هذا المنطق لم يعد إذن منطقا صوريا بل هو منطق متعال، وبالفعل إنه يتبلور في مستوى شروط الإمكان وليس في مستوى شروط موضوعية الطبيعة، بل في مستوى شروط امتلاك رغبتنا في الوجود، وبالتالي يكون منطق المعنى المزدوج، الخاص بالهرمينوطيقا، من نظام متعال. إن هذه الصلة بين منطق المعنى المزدوج والتفكير المتعالي هي التي يجب أن نبلورها الآن»[1].

ما ينبغي القيام به حسب ريكور هو تأسيس نظرية في الدلالة ترتكز على فهم للدلالات التي تمتلك عدة معاني. عندئذ « أن نؤول هو أن نترجم دلالة معينة من سياق ثقافي إلى آخر وفق قاعدة تطمح إلى تكافؤ المعنى»[2]. وهذا يعني اعتراف ريكور بأن الأنا لا يمكنه معرفة ذاته على نحو مباشر وبطريقة حدسية وإنما لا يمكن أن يفهم إلا بشكل غير مباشر وبتوسط تأويل الرموز الكبرى التي تمنح معنى لمشكل وقوع الإنسان في الشر والخطأ والإثم. على هذا يمكن القول إن قيام الهرمينوطيقا ساعد الخطاب الفلسفي على الانفتاح على الميثولوجيا وعلم الأديان المقارن واستعادة الأسطوري والتكلم بلغة المحسوس والإصغاء لدلالة الاعتراف والاشتغال على مصطلحات غير مباشرة والاهتمام بمجازية الرموز الأكثر مدعاة للتأمل وذلك لأن « فهم لغة الاعتراف هذه يعني إجراء تأويل للرمز الذي يستدعي قواعد لفك الرموز، أي الهرمينوطيقا »[3].وفكّ شيفرة الرموز بوصفها تعبيرات ذات معنى مزدوج معناه الكشف عن مستويات من الدلالة تتضمنها الدلالة الحرفية اللغوية. فليست الغاية من تأويل المصطلحات التي تزخر بها الأساطير التوراتية مثلا، هي التأمل في رمزية الشر وتتبع السقوط وكيفية العبور من البراءة إلى الخطأ والاعتراف بالذنب والخطيئة الأصلية بل الوعي بالذات وولوج الإنسان إلى عمقه الخاص والاهتداء إلى المكان الإنساني للشر. وفي هذا الصدد ينصص على«

---

[1] Ricœur (Paul), *DI*, p.59.
[2] Ricœur (Paul), *L2*, p.489.
[3] ريكور (بول) ، **فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء** ، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، طبعة 2003. ص.15.

أن تأويل هذه الرموز هو الذي يهيئ لجعل الأساطير تتصل بالمعرفة التي يكونها الإنسان عن نفسه، وكذلك تبدأ رمزية الشر بتقريب الأساطير من الخطاب الفلسفي»[1].

من الواضح ههنا أن ريكور يغير من موقع الرمزية في الخطاب الفلسفي احتراما لخصوصية العالم الرمزي وقدراته على التعبير وينتقل من فكر يجري خلف الرمز إلى رمز يؤدي إلى التفكير وتفكير ينطلق من الرمز وهذا الإجراء اعتبره ثورة في المنهج بقوله: « هذا الخطاب الفلسفي الذي يقود إلى فكرة إمكانية الشر أو اللاعصمة يتلقى من رمزية الشر دفعا جديدا واغتناء مهمّا لكن على حساب ثورة المنهج المتمثل في اللجوء إلى الهرمينوطيقا أي إلى قواعد تفكيك الرموز المطبقة على عالم الرموز»[2].

عالم الرموز هذا ينطلق فيه ريكور من مساءلة التحليل النفسي: أوّلا « ماذا يعني التأويل في التحليل النفسي وكيف يتمفصل تأويل علامات الإنسان مع التفسير الاقتصادي الذي يزعم بلوغ جذر الرغبة؟ »[3] وفي مرحلة ثانية: « أي فهم جديد للذات يعود إلى هذا التأويل، وأي ذات توشك إذن أن تفهم؟ »[4]، أما السؤال الثالث فإنه يطرح كما يلي: « هل التأويل الفرويدي للثقافة يتنافى مع كل تأويل آخر؟ وإذا لم يكن منافيا، فوفق أية قاعدة من الفكر يمكنه أن يكون متسقا مع تأويلات أخرى دون أن يحكم على الذهن بألا يرفض التعصب دون السقوط في الانتقائية؟»[5].

يدمج بول ريكور منذ عمله حول فرويد والتحليل النفسي في إطار حديثه عن التأويل مفهوم السرد ويبحث في التمفصل بين التجربة المعيشة للإنسان ممثلة في الحلم والرغبة، والتجربة اللغوية ممثلة في الحكي والكلام وأشكال التعبير الصامتة ، إذ « ليس الحلم المعيش هو الذي يقع تأويله بل نص سرد الحلم ، وهذا النص

[1] ريكور (بول) ، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء ، مصدر مذكور .ص. 15.

[2] ريكور (بول) ، فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء ، مصدر مذكور .ص.17

[3] Ricœur (Paul), *DI , p.8.*

[4] *Idem.*

[5] *Ibid., pp.8-9.*

هو الذي يريد التحليل أن يعوضه بنص آخر سيكون بمثابة الكلام الأولي للرغبة»[1]. هكذا يفتح بول ريكور فلسفة التأويل على مختلف وجوه التجربة اللغوية الإنسانية وعلى مجموع الكلام البشري ويجري مناظرة بين الألسنية والتحليل النفسي كان منطلقها ما سمي بسيمونطيقا الرغبة وغايتها البحث عن الشروط الموجدة لهرمينوطيقا الرمز التي تشتغل على التجربة الدينية والأثر الفني وتهتم بكيفية تأثير تقلبات الدوافع النفسية على إنتاج المعنى وتجيب على السؤال الأبرز: كيف تعمل الرغبة على إخفاء وتحريف المعنى الأول للكلام؟

إن الحاجة إلى طرح مشكل التأويل قد قادت ريكور إلى التفكير في قضية « **صراع التأويلات** » ومعانقة مفهوم الرمز والاشتغال على بنيته القصدية ثنائية المعنى. وإذا كانت « الهرمينوطيقا تتحدث وفق ألفاظ التراث والموروث واستعادة (أو إحياء) معنى فاتر في معنى جديد...فإن تأويل الرمزية لا يصح أن نطلق عليه تسمية هرمينوطيقا إلا بالقياس إلى أنه شعاع في فهم الذات لذاتها وفهم الوجود. وخارج شغل امتلاك المعنى هذا فإنه لا يفيد شيئا، وبهذا المعنى تكون الهرمينوطيقا اختصاصا فلسفيا »[2]. فكيف برر ريكور هذا القرار؟ وأين الفلسفي في هذا الاختيار المنهجي؟ أليس العمل على التقريب بين الهرمينوطيقا الفلسفية والهرمينوطيقا التوراتية هو الذي شرع لهذا الاختيار؟ يتفطن ريكور إلى أن ما كان ينقص الهرمينوطيقا التوراتية وما أعاقها من التطور هو استخفافها بدور **السرد** والتقليل من شأنه وعدم التعويل عليه وذلك لاعتقادها أنه « إجراء بلاغي غريب عن المضمون»[3]. هذا الرأي لا يوافق عليه ريكور ويتبنى وجهة النظر المقابلة ويرى أن « مثال السرد هو الأكثر إدهاشا»[4] والإنسان به « حقق أبهى انتصاراته في مجال الأشكال والبنيات»[5] و« أن شيئا ما خاصا وفريدا قد قيل عن الإله وعن علاقته ببني إسرائيل، شعبه، لأنه قيل في شكل سرد أو محكيّ ما يروى من أحداث الخلاص من الماضي»[6].

---

[1] Ricœur (Paul), *DI, p.15.*
[2] Ricœur (Paul), *L2*, p.p.351-352.

[3] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل، أبحاث في التأويل** ، مصدر مذكور . ص.83.
[4] المصدر نفسه ، ص.83.
[5] المصدر نفسه ، ص.83.
[6] المصدر نفسه ، ص.83..

ه نا يربط ريكور بين تقنية السرد وتقنية التحليل ويشبه المحلل النفساني بحاكي الحكايات ويسند للغة وظيفة تطهيرية علاجية ويوسع الحقل الذي تشمله كلمة ألسنى ويضم إليه حقل التحليل بالمعنى الواسع للكلمة وذلك لكون « تقنية التحليل تتحرك بالتمام في عنصر اللغة ويكتب بنفينست قائلا: يعمل المحلل ويفحصه في سلوكه الكلامي، « حاكي الحكايات »، ويتشكل ببطء عبر هذه الأقوال بالنسبة إليه قول آخر سيكون عليه مهمة توضيحه، وهو قول العقدة الدفينة في اللاشعور »[1]. كما أنه يقوم بإخضاع المدونة التي يشتغل عليها التحليل النفسي للمقاربة الهرمينوطيقية لأن « تأويل الكبت بوصفه استعارة يبين أن اللاّشعور يظل مرتبطا بالشعور مثل ارتباط خطاب من نوع خاص بخطاب عادي»[2].

فريكور يرفض أن تكون العودة إلى المباشر والكلام الأولي مرادفة للعودة إلى الصمت وإلى اللغز الكثيف مثلما يرفض أن تكون تلك العودة تنازلا أمام اللامعقول والمنزع العاطفي ويؤكد البقاء في صميم اللغة والفكر والكلام الذي يغنيه مسار المعنى وتثقفه مراحل التجربة. إن « التفكر ينجز العودة إلى الكلام وما يزال بعد تفكرا، بمعنى إدراك للمعنى، ويصبح التفكر هرمينوطيقا، وهذه هي الطريقة الوحيدة التي يمكنه بها أن يصبح مشخصا ويظل تفكرا »[3]. إذًا، التعاطي مع أنواع الخطابات ومع نتاجات الفكر ومع ضروب الفعل سيمنح الهرمينوطيقا حقل اشتغال موسّع.وبالفعل انتقل ريكور منذ كتابه « **من النص إلى الفعل** » من الحديث عن «الهرمينوطيقا النقدية » إلى الاشتغال على «الهرمينوطيقا الشعرية » وبيّن أن الخطاب حينما يصبح مكتوبا يحصل على استقلالية دلالية من جهات ثلاثة: يتحرر من مقاصد المؤلف ومن تلقي المشاهد الأولي ومن الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية لإنتاجه[4]. وبطبيعة الحال إن أساليب النقد الأدبي والشعرية والشعرية والاشتغال على المجاز والاستعارة والسرد تمنح النص حقيقة جديدة وتطرح عليه جملة من الأسئلة التي تخلصه من القراءات المبتسرة وتفتحه على العالم. ههنا تتحول الهرمينوطيقا الشعرية إلى إ تيقا بصفتها

---

[1]Ricœur (Paul), *DI, p.416.*
[2]*Ibid., p.423.*
[3]Ricœur (Paul), *DI, p.518.*
[4] Ricœur (Paul), *DI, p.31.*

دعوة من النصوص إلى السكن في العالم والإقامة فيه، وبالتالي أن نؤول هو أن نحدث تحولات في العالم عن طريق اللعب والتنويعات الخيالية للأنا وأن نوضح نمط الوجود في العالم المعروض أمام النص[1].

من هذا المنطلق طور ريكور في كتابه « **الزمان والسرد**» مفهوما جديدا للهرمينوطيقا يجمع بين السردية والفهم يسمى «الهرمينوطيقا السردية» التي تعتمد بالأساس على تشغيل مفاهيم النص والقراءة وتساهم في ميلاد فنومينولوجيا الزمانية وترى أن الذات لا يمكنها أن تمنح معنى لتجربتها الجذرية التي لا تقبل تجاوز الزمن إلا من خلال التشكيل السردي (Configuration narrative). إن الهرمينوطيقا السردية تتميز بطابعين: الأول هو الطابع التراجيدي للوضع البشري الذي لا يقدر على الوصول إلى فهم شمولي لنفسه بل يكتفي فقط بجواب الإنسان عن هذا الاستعصاء، أما الثاني فهو طابع المحاولة التي تعود إلى الإنسان من حيث هو كائن قادر. بيد أن هاتين الميزتين، نعني ميزتيْ التراجيديا والقدرة اللتين تسمان الذات تتقاطعان في مفهوم «هرمينوطيقا الوعي التاريخي» الذي ظهر في الفصل العاشر من القسم الثالث من « **الزمان والسرد**»[2] والذي يستلهم مفهوم هرمينوطيقا الوعي بشغل التاريخ الذي ذكره غادامير في المبحث الثالث من الفصل الثاني من الباب الثاني من كتابه « **الحقيقة والمنهج**»[3]. بمقابل ذلك إن وضع «الهرمينوطيقا السردية» وعلاقتها العضوية ب«هرمينوطيقا الوعي التاريخي» يعود بالأساس إلى الدور الذي تلعبه اللغة في الحياة الإنسانية وأهمية الوضع اللغوي في بناء التشكيل السردي للتاريخ وانصهار الآفاق بين الماضي والحاضر. على هذا النحو إذا كنا ورثاء التقاليد فإن الهوية السردية التي ننخرط فيها ليست البتة ثابتة أو مغلقة بل على العكس من ذلك هي متعددة ومتغيرة ومفتوحة على الجوابات التي نقدر على تقديمها ومنها على الأقل جوابان. على هذا الأساس « يقول ثيلستون موجزا ماهية الهرمينوطيقا عند ريكور: « الأول يتعلق بمهمة إزالة الأصنام، أي أن نصبح على وعي نقدي بأنفسنا عندما نسقط رغباتنا وبناءاتنا الذهنية على النصوص وبهذا الوعي النقدي، لا تعود

[1] Ricœur (Paul), *DI., p.p.114 -117.*

[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي** ، الجزء الثالث، مصدر مذكور . ص 338.

[3] « حاجتنا إلى أن نعي فاعلية التاريخ المؤثرة حاجة ملحة لأنها ضرورية للوعي العلمي... فالوعي المتأثر هو ، بالأحرى، عنصر في فعل الفهم ذاته...هو في المقام الأول وعي بالموقف التأويلي » غادامير (هانز جورج) ، **الحقيقة والمنهج**، مرجع مذكور . ص.411.

إسقاطاتنا الذاتية تخاطبنا من خارج أنفسنا على أنها آخر. والثاني يتعلق بالحاجة إلى الإصغاء بانفتاح إلى الرمز والى السرد وبذلك نتيح لأحداث خلاقة أمام النص أن تمارس تأثيرها علينا. »[1] إذن، ما هو في ميزان الفكر الهرمينوطيقي هو الابتعاد قدر الإمكان عن التأويل الباطني المذهبي والعمل على رسم منحى جديد في الفهم أكثر انفتاحا وتجددا وذلك بالتيقن من قدرة العقل البشري على التوفيق بين مصالحه وبين ما يحتاجه من ينابيع شرعية أو قدرته على التأليف بين الفهم والتفسير تأليفا يرسخ طاقة أنطولوجية تضيف بدورها دقة تحليلية غائبة عند هيدغر وغادامير[2]. ف« فهم النص يعني متابعة حركته من المغزى إلى الإحالة ومما يقوله إلى ما يتحدث عنه. وفي هذه العملية يشكل الدور الوسيط الذي يلعبه التحليل البنيوي تسويغا للمقاربة الموضوعية وتصحيحا للمقاربة الذاتية للنص معا. ونحن محظور علينا تحديدا أن نطابق الفهم مع نوع من الإمساك الحدسي بالقصد الذي يتبطن النص»[3].

تبعا لذلك يكون مقترح ريكور هو القول بجدلية الفهم والتفسير من أجل إعادة الاعتبار لمفهوم التأويل والتعامل مع التاريخ كعلم تأويلي ومع الحقيقة كشكل من أشكال السرد الروائي وهو يقول في ذلك: « إن الترابط المرهف بين الحافز الشخصي وبين الحجة العامة هو الذي يجد نفسه متورطا في العلاقة بين التأويل (الذاتي) وبين التفسير / الفهم (الموضوعي) »[4]. ويضيف في نفس الموضوع: « أريد أن أبين كيف يتطلب التفسير (Erklaren) الفهم (Verstehen) وكيف يولّد الفهم بطريقة جديدة الجدل الداخلي الذي يكوّن التأويل ككل»[5] وتأويل الرموز بشكل خاص.

---

[1] مصطفى (عادل) ، **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا** ، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007, ص.ص. 461-462.
[2] Jervolino (Domenico), *Paul Ricœur, une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses éditions Marketing S.A 2002. p.34.
[3] المرجع نفسه ، ص140.
[4] Ricœur (Paul), *MHO, p. 444.*
[5] ريكور (بول) ، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، مصدر مذكور ، ص137.

3- الهرمينوطيقا الرمزية:

« ليس المجتمع هو الذي يخلق الرمزية بل الرمزية هي التي تخلق المجتمع »[1].كيف يمكن للمرء أن يفكر انطلاقا من الرمز، من غير عودة إلى التأويلات القديمة ومن غير وقوع في فخ الغنوصية؟ وكيف يمكن استخلاص معنى يحرك الفكر من غير أن يفترض الفكر معنى مسبقا، مخبوء ومخفيا ومغطى ومن غير أن يجنح إلى معرفة مزعومة بعلم للأسطرة الدغمائية؟

تحاول الفلسفة المعاصرة أن تسلك طريقا مغايرا للمنهج الوضعي وتعتمد على التأويل الإبداعي الذي يحترم اللغز الأصلي للرموز. كما تعمل الفلسفة على التفكير ليس خلف الرموز ولكن انطلاقا من الرموز بتوسيع دائرة حضور الفعالية الرمزية لدى الإنسان والبحث عن شروط إيتيقية للتواصل. لكن عندما تحاول الفلسفة دراسة الظاهرة الرمزية لدى الإنسان فإنها تصطدم بعدة صعوبات وتعترضها عدة إحراجات أولها تشظي الإشكال بين الكثير من الاختصاصات وثانيها غموض والتباس النواة الدلالية التي يتكون منها مفهوم الرمز وثالثها هو أن الرمز يجمع بين عنصرين متناقضين: الأول لغوي يمثل الجانب الدلالي والثاني غير لغوي ويمثل الجانب اللاّدلالي ويحيل العنصر اللغوي دائما على شيء آخر وهو ما يجعل من مشروع بناء سيمونطيقا الرمز تهتم بمعنى ومغزى الرمز أمرا محفوفا بالمخاطر وفاقدا للتوازن الابستيمولوجي المطلوب [2]. فالرمز يبقى« 1- كتيما غير شفاف. 2-الرمز سجين تنوع اللغات والثقافات وبهذا الخصوص فإنه يبقى عرضيا محتملا. 3- إن الرموز لا تنفتح على التفكير إلا من خلال تأويل يبقى إشكاليا...كما أن فك الألغاز ليس علما، لا بالمعنى الأفلاطوني، ولا بالمعنى الهيغلي، ولا بالمعنى الحديث لكلمة العلم» [3].

علاوة على ذلك: « ترتبط عتمة الرموز هذه بتجذر الرموز في منطقة تجربتنا المنفتحة على مختلف مناهج البحث... هكذا تفتقر الفعالية الرمزية بمختلف الطرق إلى الضبط الذاتي. فهي فعالية على الحدود أو حدودية،

---

[1] ريكور (بول) ،« الخطاب الديني بين الشعرية والرمزية»، ترجمة عبد المجيد خليفي، **مدارات فلسفية** عدد 13. 2008. نسخة محملة، الرابط: http://philosophiemaroc.org/madarat_13/madarat13_09.htm

[2] ريكور (بول) ، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، مصدر مذكور . صص 94، 95.

[3] ريكور (بول) ، **صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية**، مصدر مذكور ، ص 372.

ومهمة كثير من الحقول الدراسية أن تكشف الخطوط التي تلصق الوظيفة الرمزية بهذه أو تلك من الفعاليات اللاّرمزية أو ما قبل اللغوية»[1].

هذه هي المعيقات التي تمنع الأنثربولوجيا التي تتناول الرموز من التأسس كنمط مخصوص من المعرفة، ونعني بها الكتامة والاحتمال الثقافي للحدوث والتبعية إزاء فك إشكالي للرموز. إن هذا يعني أن المشكلة البدئية بالنسبة إلى الفلسفة المعاصرة « لم تكف عن التعقد: إنها ليست بسيطة فقط ولكنها مزدوجة. ليس فقط: لماذا يكتسب الفكر تأويلا؟ ولكن: لماذا يكتسب هذه التأويلات المتعارضة؟ »[2]، قد يعود ذلك بمعنى ما إلى مفهوم الرمز ذاته. فعند السيميائي تودوروف مثلا ليس المهم أن نقول بوجود سبب معين وراء الرمز يسمح بقيام عدد لامتناهي من التأويلات بل الأهم هو انفراده بهذه الخاصية التي توفرها له اللغة ونعني تحديدا الترابط القار بين كيان حاضر وكيان غائب. ولكن اللغة نفسها ليست مجرد قدرة تأويلية للرموز بل هي نفسها تمتلك آلية الربط بين الرموز والأشياء أي الموهبة الترميزية بين معنى حاضر ومعنى غائب عن طريق التضمين والإيحاء والمجاز والتشبيه والكناية والاستعارة والتهكم. إذ « ليس هناك مع ذلك أية حياة خارج العلامات وخارج الرمز: وما يتغير في العمق هو درجة القبول والمشاركة التي أنقلها إليها »[3]. في ذات السياق يصرّح بنفنيست أن «الإنسان لم يخلق مرتين، الأولى دون لسان، والثانية مع اللسان...إن انبثاقه راجع أساسا إلى ملكة التمثيل الرمزي لديه التي هي المنبع المشترك للفكر واللسان والمجتمع »[4].

على الرغم من أن الرمزية قد ارتبطت أساسا بالأسطورة والتجربة الدينية والمعرفة التاريخية والتصوف وبفنون الأدب ومدارسه باعتبارها نهجا في التعبير ورؤية فنية للواقع، إلا أنها قد امتدت إلى الفلسفة أيضا لتصبح مجالا من مجالات التفلسف وأداة للتعبير عن رؤية الفيلسوف للواقع. يصرح ريكور: «المدلول الواسع

[1] ريكور (بول) ، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، مصدر مذكور . ص.100.

[2] ريكور (بول) ، **صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية** ، مصدر مذكور . ص. 372.

[3] Todorov (T), « Signe et symbole », in *Philosopher*, Fayard, Paris, 1980, p.134.

[4] Benveniste (E) , *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966, p.27.

الذي نعطيه للفظ رمز هو الذي منحه إليه «أرنست كاسيرر » في «**فلسفة الأشكال الرمزية**»[1]، نعني بنيات التجربة الإنسانية المتوفرة على قانون ثقافي والقادرة على ربط أعضاء الجماعة فيما بينهم والذين يعترفون بهذه الرموز كقواعد لسلوكهم »[2]. ما يجدر ملاحظته هنا هو أن الرمز مفهوم يعبر عن مناطق مختلفة من النشاط الفكري الإنساني كالمنطق واللغة والفن والدين والأسطورة.في هذا الموضوع يقول ريكور: « قوة الرمزية الكونية تكمن في العلاقة غير العشوائية بين السماء المرئية والنظام غير المرئي الذي تجليه. فهي تتكلم عن الحكيم والعادل وعن الواسع والمنظم، عن وساطة القدرة التماثلية لمعناه الأولي. وهذا هو امتلاء الرمز بالتعارض مع فراغ العلامات» [3]. لا تقوم مهمة الهرمينوطيقا فقط على فك شفرة الرموز وتفسيرها بل وأيضا على رصدها والكشف عنها والتوقف عندها وإن لزم الأمر تطويع اللغة من أجل إنتاجها. إن ماهية الرمزي غير مرتبطة بمعنى نهائي يمكن استرداده في مفاهيم عقلانية لذلك يفضل ريكور التعامل مع الرموز في دراميتها والاعتبار من وحي غموضها كما في رمزية التجربة الدينية على سبيل المثال والتي تعبّر عن « الشعور بالارتباط المطلق وعلى الثقة اللامحدودة وعلى الأمل دون ضمانة وعلى الوعي بالانتماء إلى تراث حي، وعلى الالتزام الكلي في المستوى الأخلاقي والسياسي »[4]. فما يبحث عنه ريكور هو ثراء الرمز الذي كثيرا ما أفقره التناول الألسني الذي يطرد من حقله ما يتعلق بعلاقة اللغة بغيرها ويجعل الوظيفة الأساسية للغة هي ألا تحيل على شيء آخر سوى ذاتها. يكشف ريكور عن مفارقة حاسمة تضمنها الموقف الألسني وهي: « كلما ارتقت الألسنية لكي تصبح علما بفضل النقاء، كلما طردت من حقلها ما يتعلق بعلاقة اللغة بغيرها »[5]. ويرى أن الدرس المستفاد من هذه المفارقة هو تصور فلسفة لغة تنهض بمستطاع اللغة في تمثل الواقع وتنظر إلى النظام الرمزي على أنه أخص خصائص الكائن البشري والوسيط الذي يجعل الفكر ممكنا لا سيما و« أن

---

[1] Voir Cassirer (Arnest), *philosophie des formes symboliques*, editions du Minuit, Paris, 1973.

[2] ريكور (بول) ، **الخطاب الديني بين الشعرية والرمزية**، ترجمة عبد المجيد خليفي، مدارات فلسفية عدد 13، مصدر مذكور،نسخة محملة.

[3] ريكور (بول) ، **صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر مذكور** . ص.374.

[4] ريكور (بول) ، «الخطاب الديني بين الشعرية والرمزية»، ترجمة عبد المجيد خليفي، **مدارات فلسفية** عدد13 ، 2008، مصدر مذكور، نسخة محملة.

[5] Ricœur (Paul), langage (philosophie du) , in *Encyclopaedia Universalis*, corpus 13, editeur à Paris, France S.A. 1992, p.438.

وجود مثل هذا النظام من الرموز يكشف عن أحد المعطيات الأساسية الأكثر عمقا في المنزلة الإنسانية»[1]. لكن إذا أثيرت قضية الرمز اليوم من جديد فلأننا نحن المحدثين ننتمي إلى عصر « هو العصر الذي يطور إمكانية إفراغ اللسان وإمكانية ملئه مجددا. ولقد يعني هذا ليس ندم الأطلنطيديات المندثرة هو الذي ينعشنا ولكنه الأمل في إعادة إبداع اللسان، وإننا لنريد بعيدا عن صحراء النقد، أن نكون مبدعين مجددا»[2].

يعترف ريكور بمحايثة الرمزية للأشكال الثقافية وبتشكل الواسطة الرمزية سواء في طورها الشفوي قبل أدبي أو بعد ذلك في طورها التدويني عندما تم تثبيت هذا التراث الشفوي في نصوص ومؤلفات مكتوبة. « فإذا كان بإمكان التجربة الإنسانية أن تصور كلاميا وتحكى وتؤسطر في رموز ظاهرة وفي رسوم وقصص وأساطير، فذلك لأنها كانت دائما مرتبطة من الداخل برمزية محايثة، ضمنية وأساسية، والتي يعطيها الأدب، القانون الواضح للرمزية المستقلة والصريحة وذات التمثيلية»[3].

يبرز ريكور خمسة خصائص للرمزية وهي الطابع التأسيسي العمومي للوسائط التي تضمن الفعل والطابع البنيوي للتركيبات وارتباط القاعدة بالنظام والاحتكام إلى معيار التبادل وتقديم الأنساق الرمزية سياقا وصفيا للأفعال الفردية. والنتيجة التي ينتهي إليها هنا تتمثل في كون الرموز المحايثة لثقافة مجموعة ما تمنح الفعل وضوحا أساسيا وتجعل النص قابلا لتأويل لامتناهي[4]. كما يعالج ريكور في مستوى ثان الرمزية عندما تتحول إلى طبقة مستقلة عن الطبقات الثقافية الأخرى خاصة مع النزعة السيمانطقية التشابهية التي تركز على تحول اللغة إلى ألعاب وأفعال ويعرف الرمز بأنه حصول معنى ثان بالانطلاق من معنى أول وتكون بالتالي وظيفة

---

[1] Ricœur (Paul), langage (philosophie du) , in *Encyclopaedia Universalis*, corpus 13, editeur à Paris, France S.A. 1992, p.438.

[2] ريكور (بول) ، **صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية**، مصدر مذكور . ص. 340.

[3] ريكور (بول) ، «الخطاب الديني بين الشعرية والرمزية»، ترجمة عبد المجيد خليفي، **مدارات فلسفية** عدد13 ، 2008، مصدر مذكور، نسخة محملة.

[4] أنظر، المصدر نفسه، نسخة محملة.

الرمز أكثر امتدادا وشمولية من وظيفة المجاز.[1] لكن ما هي العلاقة التي يكشف عنها ريكور بين الرمز والسرد لما حاول تفهم ظاهرة الأسطورة؟

يركز ريكور على الطابع المبنين للغة الرمزية وخاصة تلك المتعلقة باللغة التي يكتب بها الخطاب الديني والتي أسس حولها مبحثا سماه «رمزية الشر» وقال عنه: «إن رمزية الشر هو الكتاب الذي قدمت فيه أول تعريف للهرمينوطيقا حينما اعتبرتها صراحة طريقة لفك الرموز...وهكذا صغت فيه العبارة التي ما فتئت أستعيدها: **الرمز يحمل على التفكير** ... »[2]. هذه العبارة– الحكمة تعني شيئين: الأول أن الرمز يطلق المعنى عن طريق منة الفكر. والثاني هو تمفصل الفكر المعطى لنفسه في مملكة الرموز.

البعد الأخر الذي يثمنه ريكور في الرمز هو البعد السردي والذي يعتبره رمزية من درجة ثانية تهتم بأساطير البدايات والنهايات وبحكاية الأحداث التأسيسية الكبرى التي تعبر عن زمانية تاريخية لا تقدر الوظيفة التفسيرية السببية على إدراكها، وبالتالي يحمل السرد على التفكير من درجة ثانية يكون مضاد للتفكير الأول.

هكذا يعاد تعريف الأسطورة وذلك بالتأكيد على أنها ذات دلالة حقيقية وليست مجازية وتقوم بأدوار الكلية الثابتة والاستكشاف الوجوداني والتوجيه المؤقت وتبرز خصائص الوضع البشري بكيفية لا يضاهيها في ذلك أي شكل ثقافي آخر، كما تتحول وظيفة السرد إلى تأويل واستكشاف للحقل الإنساني المفتوح من طرف الأساطير. ونظرا لما تتضمنه الأسطورة من بنى سردية ومقاصد قيمية فإنها لا تظهر إلا محكية ودالة وتشهد على وجود سابق عن الانفصال وعن اتفاق حميمي بين الطبيعي والمفارق وبين الإنسان ومطلق الوجود وعن «مصالحة تضعها الفنومينولوجيا في منعطف نظرية الثقافة ونظرية الدين».[3]

يفرق ريكور بين طريقتين في التعامل مع الرموز: إما التعامل مع الرمز باعتباره نافذة نطل منها على عالم من المعنى ويكون الرمز في هذه الحالة وسيطا شفافا ينم عما وراءه وإما التعامل مع الرمز بوصفه حقيقة

---

[1] انظر، نفس المرجع، نسخة محملة.

[2] ريكور (بول) ، **بعد طول تأمل**، مصدر مذكور . صص.50- 51.

[3] ريكور (بول) ، **صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية**، مصدر مذكور . ص422.

زائفة لا ينبغي الوثوق بها، بل يجب إزالتها وصولا إلى المعنى المحتجب وراءها أو بمعنى آخر إزالة الغموض الذي يحيط بالنص المطلوب تفسيره، وفي هذه الحالة لا يكشف الرمز عن المعنى بل يخفيه ويطرح بدلا منه معنى زائفا. ومهمة الهرمينوطيقا هي إزاحة المعنى الزائف السطحي وصولا إلى المعنى الباطني الصحيح[1]. ومع ذلك فإن « الرموز الحقيقية تظل رموزا كبيرة في جميع الهرمينوطيقيات »[2] إذ غاية الهرمينوطيقا هي تبديد غموض النصوص التي تعبر عن غموض الوجود وعن غموض الذات الإنسانية.

وعلى هذا الأساس فإن « هدف الهرمينوطيقا ليس تحطيم الرمز بل البدء منه وعملية التأويل كلها تقوم على حل شفرة المعنى الباطني في المعنى الظاهر وفي الكشف عن مستويات المعنى المتضمنة في المعنى الحرفي»[3]. في الواقع عدم تحطيم الرمز ليس معناه عدم تاريخية الرموز بل هو إشارة إلى ضرورتها حتى وإن هدم بعضها البعض الآخر إذ « يوجد من رمز إلى آخر من جهة أولى، حركة استبطان أكيدة. كما توجد، من جهة أخرى، حركة إفقار للغنى الرمزي. ولهذا، فإنه يجب على المرء أن لا ينخدع بالتأويل « التاريخاني» و« التقدمي» لتطور الوعي في هذه الرموز. فما يعد ربحا من وجهة نظر هو خسارة من وجهة نظر أخرى. وكذلك فإن كل جملة لا تبقى إلا إذا أخذت الحمولة الرمزية من الجملة السابقة... ولكن رمزا عتيقا لا يحيى إلا من خلال ثورات التجربة واللسان التي تغمره. فحركة محارب الأيقونات لا تصدر أولا عن التفكير، ولكن عن الرمزية نفسها. فالرمز هو، بادئ ذي بدء، هادم لرمز سابق»[4].

وعلى الجملة فإن ريكور قد اهتم « منذ كتاباته الأولى، بإلباس مفهوم التأويل لبوسا جمالية ولغوية بالغة الدلالة، إذ يعتقد أن مجال هذا الأخير، أي التأويل، هو مجال الفكر الرمزي المنفتح على كل الآفاق والحدود، المنهمّ باستجلاء المعاني الباطنة من ثنايا التجربة المعيشة اجتماعيا وتاريخيا... ففي صراع التأويلات أفاض

---

[1] أنظر ريكور (بول) ، «إشكالية ثنائية المعنى بوصفها اشكالية هرمينوطيقية وبوصفها اشكالية سيمانطيقية»، 1966، ترجمة فريال جبوري غزول. **مجلة البلاغة المقارنة**، ألف، القاهرة، عدد 8، 1988. دار قرطبة الدار البيضاء، طبعة ثانية، 1993 ، صص. 137. 153.

[2] Ricœur (Paul), *CI*, op.cit. p.27.

[3] كامل (فؤاد) ، « بول ريكور»، **مجلة علامات**، ديسمبر 1992, صص. 99- 100.

[4] ريكور (بول) ، **صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، مصدر مذكور** . صص342 - 343 .

ريكور في كل ما يحيل إلى الرمزية من حيث هي مرتع خصب لتعدد المعاني والدلالات، وقيمة فلسفية وإنسانية تبدأ من اللغة- إذ أن المعنى ذاته يتجلى في اللغة وباللغة- لتتجاوزها في النهاية إلى نوع من التجريد الميتا- لغوي الذي يجعل من البحث في منحوتاته الاشتقاقية الداخلية مجال انهمامه الأساس»[1]. إن ما يهم ريكور في هذا الاشتغال على الرموز هو إكساب الهرمينوطيقا الرمزية شرعية ابستيمولوجية ودفعها إلى افتكاك حق المواطنة الفلسفي وذلك عن طريق إدراج تأويل الرموز ضمن مباحث فلسفة اللغة. فالرمز يحتوى على فائض في المعنى وهو مبعث تفسير لا نهاية له ويتطلب تفكيرا إضافيا ولا تستطيع أي مقاربة أن تستنفد جميع إمكانياته الدلالية. « فيما يتعلق بالرمزية الدائرة بين عناصر العالم، فهي أيضا تفعل عمل اللغة بأكملها. بل إن الرمزية لا تعمل إلا حين يتم تأويل بنيتها. بهذا المعنى لابد من تأويلية في حدها الأدنى لتشغيل أية رمزية»[2].

4 - الهرمينوطيقا الفنومينولوجية:

« أنوي هنا أن أسبر الطرق التي فتحها أمام الفلسفة المعاصرة ما يمكن أن يسمى « تطعيم المشكل الهرمينوطيقي بالمنهج الفنومينولوجي ».. والذي يجب، في نهايته على الأقل، أن يعطي معنى مقبولا... يعبر فيه تجديد الفنومينولوجيا عن نفسه بواسطة الهرمينوطيقا»[3]. إن مساهمة ريكور في تاريخ الفنومينولوجيا كانت في شكل استفهام حول مصيرها بعد هوسرل وفي شكل جدل في صميم إمكانية التفلسف من زاوية الهرمينوطيقا العامة مع هيدغر وغادامير وبعدهما دون إهمال أعمال هوسرل وهذا التحول هو الذي أسماه جان غروندان بالمنعطف الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا[4]. إن الأطروحة التي اختارها لهذه المهمة هي « أن ما هدمته الهرمينوطيقا ليس الفنومينولوجيا وإنما...تأويلها المثالي من طرف هوسرل نفسه»[5]. « ما هدمته

[1] عمر مهيبل، مقدمة كتاب بول ريكور، **بعد طول تأمل**، مصدر مذكور، صص 8- 9.

[2] ريكور (بول) ، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، مصدر مذكور . ص. 107.

[3] ريكور (بول) ، **صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية**، مصدر مذكور .ص. 33.

[4] Voir Grondin (Jean) , *le tournant hermeneutique de la phénomenologie,* edition PUF, « philosophies »,Paris, 2003.

[5] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور . ص.29.

الهرمينوطيقا هو بالتحديد: 1- المثال الهوسرلي عن العلمية الموجه نحو التأسيس المحض،2- أولوية الحدس بوصفه الطريق للوصول إلى الظواهر،3- تفوق محايثة الذات لذاتها بالمعنى الديكارتي والهوسرلي،4- منزلة المبدأ المحض الذي وقع الاعتراف به بالنسبة إلى الذات، 5- وفي النهاية التصور النظري جدا أيضا بالنسبة إلى التأمل الذاتي في حضن الفنومينولوجيا الهوسرلية: تطور الذات في إطار وعيها بذاتها ومن حيث الحركة المسؤولة عن نفسها، مباشرةُ الافتراضات الإتيقية والتي سيعمقها ريكور في بقية مساره بشكل دائم » [1].

هكذا سيخضع ريكور الفنومينولوجيا كما جاءت في نسختها المثالية الهوسرلية في خاتمة كتاب **الأفكار2** إلى النقد الهرمينوطيقي، ولكنه عوض إقامة التضاد بين الفنوميبنولوجيا والهرمينوطيقا فإنه يعترف بوجود انتماء متبادل بينهما ويؤكد على أن الهرمينوطيقا لا تقوم إلا بالارتكاز على الفنومينولوجيا ويتعذر عليها تخطيها والتعويل على ذاتها بينما الفنومينولوجيا يمكنها أن تؤسس نفسها دون الحاجة إلى المسلمات الهرمينوطيقية. محاولة تخليص الفنومينولوجيا من طابعها المثالي معناه أن « الفنومينولوجيا تريد أن تتجاوز الوصف القار الذي سيجعلها مجرد جغرافيا طبقات المعنى، علم طبقات واصفة للتجربة...إن عمليات نقل الأنا باتجاه الآخر ثم باتجاه الطبيعة الموضوعية وأخيرا باتجاه التاريخ، تحقق بناء متناميا، تشكيلا تدريجيا، وفي الحد الأقصى تكوّنا كونيا لما نعيشه بسذاجة كعالم حياة» [2]. هذا التشكيل التدريجي للمعنى وهذا الانفتاح على الآخر وعلى الطبيعة والتاريخ هو الذي يسوّغ للقول إن « الفنومينولوجيا تبدأ عندما نكون غير مسرورين بأن نحيا أو بأن نعود إلى الحياة ونوقف المعيش لإعطائه دلالة ما»[3].

إن الصعوبات التي واجهت كلا من الفنومينولوجيا والهرمينوطيقا هي التي دفعت ببول ريكور إلى نقد التأسيس الهوسرلي للفنومينولوجيا واعتباره تأسيسا مثاليا وخاصة زعمه بلوغ العلمية ومناداته بتمديد الرد

[1] Grondin (Jean), *L'Herméneutique,op.cit.*.p.79.

[2] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل،، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور . ص 51.

[3] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل،، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور . ص 42.

الفنومينولوجي نحو كل شيء بما في ذلك انتماء الوعي إلى العالم الذي هو واقعة لا تقبل الرد.[1] لهذا السبب « يلتقط ريكور الخيط من هايدغر وغادامير متجاوزا فنومينولوجيا الرد الماهوي عند هوسرل والفنومينولوجيا الوجودية عند سارتر ومرلوبونتي، وذلك من أجل مد جسور الحوار بين الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية وبين العلوم الإنسانية. فبينما انصرف سارتر إلى تحديد دور نفي الوعي والإثبات الايجابي لدور العدم في قيام النزعة الإنسانية والمذهب الوجودي وانصرف مرلوبونتي إلى تحديد دور الإدراك الحسي، أكد ريكور على أولوية الدلالة القصدية. وقد قاده هذا التأكيد الجديد إلى تطوير هرمينوطيقا عامة حيث تتجاوز الفنومينولوجيا حدودها وحيث ينتهي حدس الجوهر ويبدأ تأويل الرمز»[2].

لم ينقطع ريكور عن « العودة إلى العلاقة بين الفنومينولوجيا والهرمينوطيقا، من حيث هما اختصاصان يمكن أن نفكر فيهما بوصفهما يتم استثمارهما في هذه الصورة من « مقروئية العالم» التي تقول كل شيء، في نفس الوقت أولوية مبحث (العالم) والذي هو نفسه مبحث الفنومينولوجيا وضرورة تأويل كل ما لا يعطى إلا من خلال وسيلة المنعطف»[3]. إن الاهتمام بمبحث العالم يكشف عن الصلة القائمة بين الوصف والتأويل التي بدأت في التبلور منذ مؤلفات «**المجاز الحي**» و**الزمان والسرد**» حيث شرع ريكور بالتفكير في عالم الحياة. « يبدو من هذا المنظور أن الهرمينوطيقا ليست فقط تكملة للفنومينولوجيا...وإنما هي نمط تحقيقها النقدي. أن نفهم أكثر من أجل أن نصف أحسن، هذا هو المشروع لما يسميه ريكور ذات مرة «فنومينولوجيا هرمينوطيقية»»[4].

---

[1] « De là les critiques portées ultérieurement, moins contre la phénoménologie elle-même, que contre sa tournure idéaliste dans le premier volume des *Ideen* et dans les *Méditations cartésiennes*. Ces critiques sont en partie ratifiées par Husserl lui-même dans la *Krisis* avec la thématisation du « monde de la vie ». C'est à celui-ci, désormais, que reconduit la « réduction phénoménologique » ; et elle y reconduit paradoxalement comme à ce qui ne peut être réduit (*AEPh*, 20). Ce paradoxe traduit selon Ricœur l' « appartenance » de la conscience au monde. Il s'accorde avec la réhabilitation herméneutique du préjugé et révèle la condition historique et surtout langagière de toute expérience. » voir Ricœur (Paul), Grands thèmes/ phénoménologie. http://www.fondsricoeur.fr/index.php?m=38&lang=fr

[2] كيرني (ريتشارد) ، **دوائر الهرمينوطيقا، عن بول ريكور**، مصدر مذكور ، بتصرف، صص. 27-28 .

[3] Foessel (Michael), « La lisibilité du monde, la véhémence phénoménologique de Paul Ricœur », in *L'Herne, Ricœur*, Paris, 2004, p.169.

[4] المرجع نفسه

يطبق بول ريكور المنهج الفنومينولوجي في الجزء الأول من كتاب « **الزمان والسرد** » على الوجود الإنساني ويستكشف الالتباس الأساسي الذي يواجه فكرة الزمان بقوله: «تنبثق فنومينولوجيا الزمن من سؤال أنطولوجي: ما الزمن؟»[1] على هذا النحو يقوم ريكور بمنعطف طويل من أجل الوصول إلى نظرية تعيد تصوير الزمن وإبداع تجربة الزمن المروي وذلك بالارتكاز على إحالة متمازجة بين ابستيمولوجيا التاريخ والنقد الأدبي وبتوسط فنومينولوجيا الزمن. إن النقاش حول علاقة الزمان والسرد يدور بين ثلاث طرق هي« التاريخ والنقد الأدبي والفلسفة الفنومينولوجية. لأن جدل الزمان والسرد هو الرهان الأخير في هذه المواجهة التي لا سابق لها بقدر علمي، بين ثلاثة شركاء يتجاهل كل منهم الآخر في العادة »[2].

في الفنومينولوجيا يزرع ريكور الهرمينوطيقا ويتحدث عن تطعيم الفنومينولوجيا بالهرمينوطيقا ولكن « إذا كانت الهرمينوطيقا هي الفرضية الضمنية للفنومينولوجيا فإن الفنومينولوجيا تبقى من جانبها الفرضية الضمنية التي لا يمكن تجاوزها للهرمينوطيقا»[3]. هذا الإجراء أنجزه ريكور منذ الأطروحة الخاصة ب «**فلسفة الإرادة**» وبالتحديد في « **رمزية الشر**» وربطه بالكشف عن حدود التحليل القصدي في « **الإرادي واللاارادي**» ثم أعاد صياغته بشكل نظري متماسك بعد ذلك في كتب «**صراع التأويلات**» و« **في التأويل**» و« **من النص إلى الفعل**» و« **المجاز الحي**» و« **الزمان والسرد**» و« **عين الذات غيرا**» و« **بعد طول تأمل** و« **العادل 1و2**».

إن الاستنجاد بالهرمينوطيقا جاء قصد تحقيق رغبة ريكور في تخطي الوصف « الأيدوسي» (éidétique) للإرادة وفي تخطي التجليات الخبرية للخطأ وقد اختار تغيير المنهج عوض الانهماك الشاق في فك شفرة التعبيرات المموضعة للثقافة. إن الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية تعبر إذًا عن الارتباط العضوي والوظيفي بين فلسفة المعنى وفلسفة الفهم وتكشف عن تقاطع الأنطولوجي والأنثربولوجي وعن تشابك الشعري والمعياري.

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد**، الجزء الأول، مصدر مذكور . ص.26.

[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد**، الجزء الأول،مصدر مذكور . ص.141.

[3] Ricœur (Paul) ,*TA*, p.34.

في هذه الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية لم يكتف ريكور ببناء هرمينوطيقا نقدية بل شرّع لقيام هرمينوطيقا شعرية تهتم بالدراسة الأدبية للصور الشعرية للنصوص والمجازات والحكايات وترى الحقيقة في السؤال الجديد الذي يخترق الفرضيات الضمنية ويسمح بقلب السياقات المتتالية لأفق الانتظار. إن ما يميز هذه الهرمينوطيقا الشعرية هي أنها تحوز على بعد إتيقي يتجسد في استدعاء المرء إلى السكن في العالم والفعل فيه وممارسة التأويل بالانطلاق من انخراطه في شغل النص، ذلك أن « الكلام ليس له في حد ذاته غايته الخاصة: التوسط بين الإنسان والعالم، والتوسط بين الإنسان والإنسان الآخر، والتوسط بين الإنسان وذاته عينها»[1]. جملة هذه التوسطات هي التي جعلت ريكور يقول: « أعني بعمل اللغة في الدرجة الأولى وقبل كل شيء، بذل الجهد على نحو مناسب في بناء فنومينولوجيا هرمينوطيقية تجندها الأنطولوجيا»[2]. إن الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية لن تفلت من الحدس المباشر والصامت للزمان ولأية تجربة بشريه إلا بفضل عمل اللغة.

إن مهمة الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية هي القيام بالوظيفة التوسطية قصد استثمار حقل التباسات الزمن. وتوضيح الوظيفة التوسطية يكون بمباشرة مناظرة بين كتابة التاريخ وعلم السرد والفنومينولوجيا. فحقل التباسات الزمان يتحول مع بول ريكور إلى المجال الذي تتناظر فيه الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية وكتابة التاريخ والسردية الأدبية. من هنا يشيد ريكور بالدور التوسطي لمفهوم التكرار بين مستويات الزمانية الثلاثة وهي الاستجماع والاستبقاء والاستدعاء وبعبارة أخرى الانوجاد في الحاضر المعيش والإقبال- نحو المستقبل المتوقع واستحضار الماضي المستجمع على مستوى التاريخية لأن « التكرار يربط معا على الصعيد الوسطي المستوى العميق للزمانية الأصيلة والمستوى السطحي للتزمن، حيث تشهد عالمية العالم على إتيقا الدازاين. وبنية التداخل في الزمان نفسها لا تصفها وحسب التنويعات الخيالية للسرد، بل تضعها في عملية- بطرق مختلفة جدا»[3].

---

[1] Ricœur (Paul) , *L2*, p.481.

[2] المصدر نفسه ، ص. 93.
[3] المصدر نفسه ، ص. 197.

في الحقيقة ينصب مشروع ريكور على بناء فنومينولوجيا الإنسان القادر ويقوم بتسليط الضوء على الإمكانيات البشرية الأساسية وخاصة القدرة على الكلام والفعل والسرد وتحمل مسؤولية الأعمال وقد واصل هذا المشروع الفنومينولوجي في كتابه قبل الأخير المعنون «**الذاكرة، التاريخ، النسيان**». لقد حذر ريكور من إساءات استعمال الذاكرة ومعالجتها انطلاقا من قصورها أو من توقفها عن العمل واعترف بطموحها نحو الصدق واعتبر أن شهادتها تشكل البنية الأساسية للمرور بينها وبين التاريخ وفي ذلك نجده يصرح: « من المهم في نظري أن نقوم بوصف الظاهرات الذاكرية من وجهة نظر القدرات التي تشكل الظاهرات تحقيقها الفعلي السعيد»[1]. من هذا المنطلق تساعدنا الفنومينولوجيا على تنظيم الحقل الدلالي للذاكرة وإيقاء صلتها بالزمان وذلك بالخروج من تعددية الدلالات والتناثر ومن مواضع الريبة والشبهة إلى التأكيد على الطابع الغيري الفرضي للذاكرة. كما يميز ريكور بين فنومينولوجيا الذاكرة وفنومينولوجيا الذكرى قائلا: « إننا نتذكر شيئا معينا. بهذا المعنى علينا التمييز داخل اللغة بين الذاكرة كاستهداف وبين الذكرى كشيء مستهدف...إن الذاكرة هي بصيغة المفرد كمقدرة وتحقيق وتنفيذ أما الذكريات فهي بصيغة الجمع: إننا نمتلك ذكريات»[2]. ذاكرتنا وذكرياتنا هي مما يساهم في البناء اللامكتمل لمعنى العالم و « المسؤولية تجاه معنى العالم تصبح إذن بنية قبلية لوجودنا»[3].

خاتمة:

يمكن أن نعتبر ريكور أقرب إلى هرمنوطيقا الإثبات والثقة وذلك لتأثره بالفلسفة التأملية والوجودية على الرغم من تخصيصه عدة بحوث حول أقطاب الظنة وهرمنوطيقا الارتياب وخاصة فرويد في كتابه « **في التأويل**» ودخوله في نقاش مع ماركس في كتابه «**التاريخ والحقيقة** » ومحاضراته حول «**الايديولوجيا واليوتوبيا**» في الولايات المتحدة الأمريكية، كما أجرى حوارا جادا مع البنيوية في كتابه « **صراع التأويلات**»

---

[1] ريكور (بول) ، «**الذاكرة، التاريخ، النسيان** ». مصدر مذكور، ص.55.

[2] المصدر نفسه ، ص.57.

[3] Housset (Emmanuel), *Husserl et l'énigme du monde*,op.cit. p.244.

وكان الهاجس الذي يحركه هو تحطيم أوهام الوعي العفوي والمباشر من أجل أن يتمكن الإنسان من فهم ذاته على نحو أعمق ولكي نبني تجربة هرمينوطيقية تقوم على التأويل والتفسير والفهم.

لقد وقف ريكور في منطقة وسطى بين هيدغر وغادامير ووضع الفهم قبالة الموضوعات التي تقدر المقاربات التحليلية النفسية والبنوية على تأويل رموزها وفك شيفرتها ويرى أن التفسير الأوضح يقود إلى الفهم الأجلى، وبالتالي فهو رفض الخضوع إلى الهرمينوطيقا الأنطولوجية للفهم ولم يكترث بتشكيك غادامير في أولوية المسافة المنهجية ونظر بنوع من الحذر إلى الوجود المسكون بالمعنى والانصهار بين المعاني والكائن الذي يتفهمها. من هذا المنطلق أوجد ريكور هرمينوطيقا فنومينولوجية للتفسير والفهم مستلهمة من معنى النص ويكون بذلك قد جدد فكرة التمييز التي أوجدها ديلتاي بين التفسير في العلوم الصحيحة والفهم في العلوم الإنسانية. ولكن الأمر هنا لا يتعلق بالتمييز المنهجي بين نمطين من العلوم بقدر ما هو تمييز بين عمليتين متكاملتين للوعي ضمن «القوس الهرمينوطيقي للتأويل» (Arc herméneutique de l'interprétation)[1]. المرحلة الأولى للقوس الهرمينوطيقي هي المقاربات البنيوية والسيميائية التي تنظر إلى النص بوصفه وحدة تحيل إلى ذاتها وهي مغلقة على ذاتها وتعقبها مرحلة ثانية يفتح ضمنها النص عالما يستطيع أن يسكنه الوعي ويُسلط عليه فعل القراءة من طرف الوعي الملتقط للمعنى والتائق للفهم. هكذا «يكتمل تأويل النص داخل تأويل الذات لذاتها التي أصبحت حينئذ تفهم جيدا وتفهم على نحو آخر، أو حتى تشرع في الفهم».[2] تبعا إلى ذلك تكون المهمة الأساسية للهرمينوطيقا مزدوجة: فهي تعمل على إعادة بناء ديناميكية النص الداخلية من جهة أولى والإبقاء على قدرة الأثر على بناء مشروع خارج تمثيل العالم الذي يقدر الوعي على الإقامة فيه من جهة ثانية. إن الوعي الهرمينوطيقي الذي يحاول ريكور تبنيه يقوم على التحرر من الأوهام وعلى جدلنة فعليْ التفسير والفهم ضمن الاشتغال على حقل جديد منذ 1970 هو: «النص» le texte. ولقد انجر عن ذلك توسيع مجال الهرمينوطيقا بحيث لم تعد تهتم بفك شيفرة الرموز ذات المعنى المزدوج فحسب بل أصبحت تهتم

---

[1] Grondin (Jean), *L'Herméneutique,op.cit*, p.84.
[2] Ricœur (Paul) , *TA*, p. 152.

بمجموع المعنى الذي يتضمنه النص ويسمح بأن يكون مفهوما. هناك «عصر جديد يفتح للهرمينوطيقا بواسطة نجاح التحليل البنيوي ومن هنا فصاعدا صار التفسير هو الطريق المفروض للفهم»[1]. لقد سمح هذا الجدل بين التفسير الذي ينتج المسافة النقدية والفهم الذي ينتج عن عالم النص ببروز مفهوم متطور ومفتوح للهرمينوطيقا على الرمز عبّر عنه ريكور على النحو التالي: « نظرية عمليات الفهم في صلتها مع تأويل النصوص» [2].

يترتب عن ذلك أن كل شيء يقبل أن يكون مفهوما يمكن أن يعتبر نصا ولا يقتصر ذلك على ما هو مكتوب وإنما أيضا على الفعل البشري وعلى التاريخ الفردي والجماعي. ففهم الشأن البشري يرتكز على النصوص والمسرودات وينبغي فهم الهوية الإنسانية على أنها هوية قصصية. على هذا النحو يظهر معنى جديد للفنومينولوجيا وهو الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية للإنسان القادر تنبثق من هرمينوطيقا الوعي التاريخي التي تكشف على أن الناس ليسوا متلقين سلبيين للتاريخ بل تظل لديهم مساحة من القدرة على المبادرة والتأثير والفعل في هذا التاريخ وهو ما يظهر خاصة في القسم الثالث من «**الزمان والسرد**» حينما يستعيد ريكور الحكم الذي أطلقه سنة 1973 من على مدرجة جامعة شيكاغو حول ضرورة وجود جدلية جوهرية بين الهرمينوطيقا ونقد الإيديولوجيات. هذه الجدلية الجوهرية تنعقد رأسا في التعاطي مع الرموز ولذلك فـ«إن فهم الرمز على هذا النحو (من حيث الجوهر هو بنية لفظية افتراضية وفيه توجه نحو الداخل أكثر من التوجه نحو الخارج الذي يتعلق بعلامات ذات وظيفة انبساطية وواقعية) يجعله يوفر مفتاحا هرمينوطيقيا لتأويل خط الطرز القصصية»[3].صفوة القول إنه إذا كان الرمز يتعلق بكل شيء فإن كل شيء يتعلق بالرمز ورغم تفرق الرموز إلا أنه يمكن توحيد هذه الصور عندما نربط الرمز باللغة ونجعله يشع بالدلالة ويفيض بالمعنى ويحث على التفكير، لاسيما وأن « الرمز وحده يبتعث الفكر بابتعاثه الكلام أولا. والاستعارة هي العنصر الكاشف المناسب

---

[1] Ricœur (Paul) , *TA*, p.110.
[2] *Ibid.* p.75.

[3] ريكور (بول) ، الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي ، الجزء الثاني ، مصدر مذكور . ص44.

لإضاءة هذا الجانب من الرموز الذي له مساس باللغة »[1]. فهل يمكن أن نعتبر الرمز والاستعارة والمجاز أشكالا من السردية؟

في الواقع يدل مصطلح رمز على أن إنتاج المعنى هو الطبيعة العامة لكل منطوق وأن الرمزية ليست عملية ذهنية نفسية مقرر لها سلفا أن تهدي الفعل وإنما هي لعبة اجتماعية وثقافية يندمج فيها المعنى بالفعل وتتضافر أنماط المعاني عند تفاعل أنظمة الرموز. وهكذا يركز ريكور على الخاصية المُبَنَينة للنظام الرمزي ويرى أن الوساطة الرمزية ليست مجرد نص بل هي نسيج كامل لا يفهم عنصر منه إلا بتحديد علاقته بالكل وهذا هو الإطار الرمزي للثقافة ومجموعة القيم والمؤسسات التي يتكون منها [2]. وعلى الجملة فإن الرمزية تضفي مقروئية معينة على الفعل. وإذا كان الفعل يشبه النص فإنه لن يُفهم إلا إذا عرفنا ما توفره الرموز - بوصفها مؤولات- من قواعد إنتاج المعنى والوظائف التي يؤديها كل عنصر في الكل. إن الفعل البشري قابل للسرد ليس فقط لأنه متكون من شبكة من العلامات التي تنتظم وفق جملة من القواعد النحوية والمنطقية بل لأنه بالأساس متوسط رمزيا في الأصل. [3] أما في الجزء الثاني من « **الزمان والسرد** » فإن ريكور يجعل الرمز يرشد الفعل أكثر مما يمتع الخيال وذلك بتمريره عبر أربعة أطوار وهي: طور الرمز الأدبي وهو من حيث الجوهر بنية لفظية افتراضية أولا، وطور الرمز الشكلي الذي يستحضر المعنى الأمثولي ثانيا، وطور الرمز بصفته نموذجا بدئيا ثالثا، وطور الرمز حين يكون جوهرا فردا في مرحلة رابعة أخيرة[4]. لكن من جهة أخرى إن ما يثير الاستغراب هو هذا الاختفاء غير المبرر لمفهوم الرمز من الحقل الاصطلاحي لبول ريكور في القسم الثالث من كتاب «**الزمان والسرد**» والذي عنونه بالزمان المروي، فهل يعني ذلك أن الرمز لم يعد له أي دور هرمينوطيقي في الزمن السردي للهوية وأن مفهوم السرد قد حل محله بصفة نهائية؟

---

[1] ريكور (بول) ، **نظرية التأويل،الخطاب وفائض المعنى**، مصدر مذكور ، صص. 96- 97.

[2] انظر، ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص.ص103-104.

[3] انظر، ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص.102.

[4] انظر، ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي**، الجزء الثاني ، مصدر مذكور، صص. 44. 45.

الفصل الثاني

تقاطع السرد والإلزام

1 - السرد بين الفن والعلم.

2 - المغرس الفلسفي للسرد.

3 - مولد الإيتيقا السردية.

4 - التباسات الزمانية وشعرية السرد.

استهلال:

« لا يضيء السرد موضوعة فنومينولوجية سابقة عن الوجود بل يحقق المعنى الكلي لهذه الموضوعة بشكل مفرد»[1]. تحقيق المعنى، إضاءة الفنومينات، تأكيد وجود العالم والانطلاق منه بالانتماء إليه والعمل فيه، تلك هي بعض الفضائل التي يحققها السرد. لقد طرح ريكور في كتابه «**عين الذات غيرا**» الأسئلة التالية: « من يتكلم؟ من يعمل؟ من يحكي؟ من هو الفاعل الأخلاقي متحمل التبعة؟»[2] هذه الأسئلة الأربعة يمكن استشكالها وذلك بإعادة صياغتها على نحو آخر: « من يتكلم وعم يتكلم؟ من يعمل ماذا؟ عمّن نقص وعمَّ نروي الحكاية؟ من المسؤول أخلاقيا وعمَّ هو مسؤول؟»[3]. لعل سؤال الــ**من** هو الذي قاد ريكور إلى الانتباه لسطوة مفهوم الهوية السردية والتأكد من المنزلة التي يحتلها في مدونته الفلسفية خاصة وفي تاريخ الفلسفة عامة وهو ما جعله يحاور الفلسفتين القارية والأنغلو- ساكسونية معا. إن حرص ريكور على محاورة أغلب المقاربات الفلسفية والعلمية والأدبية المعاصرة وتمكنه من تحقيق نوع من التفاعل بين هذه الأنماط المتنوعة من التعبير وتحركه ضمن دائرة هرمينوطيقية تضم ثلاثية الفهم والتفسير والنقد قد ساعده على جعل التوسط السردي مكونا أساسيا للوجود الإنساني وعلى توطيد اللحمة بين الزمان والسرد وعلى التأليف بين النظرية الأدبية والنظرية التاريخية من خلال مفهوم الخيال المنتج والتطبيق السردي في فهم الزمان الأنطولوجي. فريكور لم ينظر إلى الزمان من زاوية نوع الحركة الطبيعية في إطارها الكوسمولوجي وحسب بل تعامل معه بالنظر إلى دور النشاط البشري في ترتيب الأحداث وتتبع الأفعال السردية وتنظيمها وطوّر بذلك مفهوما جديدا عن الزمن المروي حيث يصفه في الجزء الثالث من كتاب «**الزمان والسرد**» بكونه أفق إدراك الكينونة في العالم.

على هذا النحو يرد ريكور في « **دفاعات عن السرد** » على دعاوى القائلين بأفول السرد وخاصة كتّاب التاريخ من مدرسة الحوليات الفرنسية والوضعية المنطقية الإنغليزية وذلك بنقد رؤاهم المنهجية

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي** مصدر مذكور . ص199.
[2] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص.94.
[3] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص.97.

والابستيمولوجية، مبينا ما للخطاب التاريخي من كفاءة سردية وما للحدث من قابلية لمتابعته بالقص والسرد وما للمعرفة التاريخية من قصدية وما للعلاقة بين الفاعلين من طابع إشكاليّ [1]. من هذا المنطلق «ما تتم المراهنة عليه في آخر الأمر في حالة الهوية البنائية للوظيفة السردية مثلما في حالة دعوى الحقيقة لأي عمل سردي هي الطبيعة الزمانية للتجربة الإنسانية. فالعالم الذي يفترعه أي عمل سردي هو دائما عالم زماني» [2].

هذا الرهان يظهر بوضوح عند الخوض في دراسة الهوية السردية حينما يسلط ريكور الضوء على حدود مفهوم الفعل كما تشكل داخل إطار الفلسفة التحليلية وعلى الدور الذي لعبه البعد الزماني في إعادة هيكلة مفهوم الهوية الشخصية وكثافة المعنى الذي يمكن أن يحصل عليه مفهوم الممارسة. والجلي أن الذات الساردة تنخرط في الحياة بشكل يجعلها تعبر عن نظرة وتصرف الإنسان الفاعل والمتألم. ولذلك تتحول الذات وأفعالها من زاوية الهوية السردية إلى موضوع للتقييم الأخلاقي. وهذا هو الاهتمام الجديد الذي تضيفه ثيمة الهوية السردية إذا ما انتقلنا من كتاب « **الزمان والسرد** » بأجزائه الثلاثة (1983-1984-1985) إلى كتب «**عين الذات غيرا**»(1990) و« **الذاكرة والتاريخ والنسيان**»(2000) و« **مسار اعتراف**»(2004).

من المعلوم أن الهوية السردية ليست موجودة في أعلى هرم البناء بل هي متمفصلة بين لحظتين أساسيتين هما الوصف (description) والإلزام (prescription). وحول هذا الموضوع صرح بول ريكور: « لقد فرضت عليّ ثلاثية: الوصف والسرد والإلزام» [3]. لكن بين الوصف والإلزام يُعتَبَر السرد لحظة أخرى هي لحظة الإسناد (ascription). بهذا المعنى تكون ثيمة الهوية السردية مركزية والمنزلة المعطاة هنا إلى السرد تزيد من قيمتها الإستراتيجية. يشير بول ريكور ، في الدراسة الخامسة من كتاب «**عين الذات غيرا**» والتي عنوانها «الهوية الشخصية والهوية السردية»[4]- بوضعه لهذه الثيمة بين الوصف والإلزام- إلى مكان انعطاف بين أنطولوجيتين: الأولى هي أنطولوجيا العالم الفيزيائي والثانية هي أنطولوجيا العالم الإيتيقي. لكن يجدر بنا

---

[1] انظر، ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، القسم الأول، الفصل الخامس، مصدر مذكور . ص.ص.193 - 194.

[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، القسم الأول، مصدر مذكور . ص.19.

[3] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص، 252.

[4] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص،252 .

قبل الاهتمام بمسألة الذات والهوية وقبل الخوض في المبحث الأنثربولوجي أن نعرف معنى السرد والحكي والقص والرواية والعلاقة التي تقيمها هذه المفاهيم مع الأخلاق والفعل والإلزام والوعد والشهادة والصفح.

في هذا السياق يصرح ريكور:«إن النظرية السردية لا تقوم حقا بدور الوسيط بين الوصف والإلزام إلا إذا كان توسيع الحقل العملي واستباق الاعتبارات الأخلاقية قائمين ضمنا في البنية نفسها لفعل الرواية »[1]. يكشف ريكور منذ البدء عن وجود مسلمات ضمنية أخلاقية لكل عمل سردي بقوله: « إني أقول مسبقا أنه ليس هناك من قصة محايدة أخلاقيا. يترتب عن ذلك أن الأدب يصبح عبارة عن مختبر واسع تجري فيه التقديرات والتقييمات وأحكام الاستحسان والإدانة، وهناك تستخدم السردية كحقل تمهيدي للأخلاق »[2]. غير أن ريكور يتبنى نظرة مزدوجة في مستوى العلاقة بين السرد والأخلاق فهو في مرحلة أولى يجعل السردية مسلكية استعادية في اتجاه الحقل العملي ولكنه في مرحلة ثانية يريد أن يجعل السرد أداة استكشافية مستقبلية في اتجاه الحقل الأخلاقي. فهل تقدر النظرية السردية أن تنهض بهذا الدور التوسطي المزدوج؟ في الواقع« حدث انتقال من طرف ريكور من العالم الفيزيائي إلى العالم الإيتيقي وذلك لكون تواتر الأحداث المحكية والقصص السردية ترتبط بما يجري من أحداث. إذ صحيح أن القصص ترتبط بالتجربة المعيشة في علوم الروح وليس بالحدث نفسه. ولهذا السبب كانت القصة السردية غنية بالمعنى الموجه نحو الإيتيقا. وهذا الأمر يدفع بول ريكور في كتابه «**عين الذات غيرا** » إلى القيام بانزياح أنطولوجي من الحدث إلى المعيار. إن السرد تتم بلورته من خلال تماسك الحياة وإن المواجهة الاجتماعية بين تواريخ الحياة هي التي تؤسس الحس المشترك ولذلك اتجه بول ريكور نحو اعتماد خيط ناظم يقوده نحو طرح المسألة الإيتيقية»[3].

من الجهة الأخرى، ومن منظور النقد الأدبي كما من منظور العلوم الإنسانية والاجتماعية يحتل السرد منزلة متنامية الأهمية «وقد أظهر فلاسفة التاريخ أن السرد ليس بديلا انطباعيا لا غير للإحصاء المعول عليه وإنما

---

[1] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص.252.

[2] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . صص.252- 253.

[3] *Les philosophies politiques contemporaines*, sous la direction d'Alain Renault, chapitre III, par Jean-Marc Ferry, p.239.

هو طريقة لفهم الماضي لها أساسها المنطقي. وخلص باحثو علوم الأحياء والأنثربولوجيا والاجتماع إلى أن دراسة السلوك القائم على المحاكاة مهمة عند القياس الكمي في شرح تطور الحيوانات والتفاعل الإجتماعي. وقد برهنت نظرية الفعل في الفلسفة وهي مبنية على النوايا والخطط والأهداف، على أنها وثيقة الصلة بحقول المعرفة التي تظهر مثل تحليل الخطاب والذكاء الاصطناعي»[1].

أما البحث الأركيولوجي فقد كشف عن أن ظاهرة السرد قديمة جدا وبيّن أن الإنسان كائن سارد بامتياز يستعمل فنون الحكي والحديث والقص والسرد للتعبير والتواصل والإبلاغ والإعلام والنظم. كما أن النصوص الميثولوجية القديمة وحفريات «الإنسان الأول» على الكهوف ليست سوى سرود وحكايات وأساطير لسيرة الإنسان على الأرض ومغامرته في الوجود. وهذه المغامرة الأنثربولوجية الأولى تكشف عن الطبيعة الكلية والكونية للسرد والحاجة الوجودية إليه وذلك للمحافظة على آثار الإنسان على الأرض [2]. هذه السمة الكونية للسرد هي التي كان أكّدها بارت أيضا بقوله إن «السرد يوجد بأشكاله اللاّنهائية - تقريبا- في كل الأمكنة والمجتمعات، إنه يبدأ مع تاريخ البشرية ذاتها. فلا يوجد شعب- تماما- دون سرد، إذ أن كل الطبقات والجماعات الإنسانية تمتلك محكيات، وغالبا ما يتم تذوق هذه المحكيات من طرف أفراد من ثقافة مختلفة وحتى متعارضة، ويسخر السرد من الأدب الجيد والرديء، إنه عالمي، وعبر تاريخي وعبر ثقافي، ويوجد في كل مكان، كما الحياة»[3].

إن عالمية السرد وعبوره لكل الثقافات لم يمنع مع ذلك فلاسفة العقل والمفهوم من العمل على إبعاد التخييل من العدة المفهومية التي يتزودون بها وعلى تجنب تبني السرد ضمن المسلكية الرسمية للتدرب على الحكمة. من هذا المنطلق كثيرا ما يتردد عندهم أن مصطلح السرد أسطوري المصدر وديني المنبت ومرتبط بالرواية والرسالة والتبليغ والعلاقة اللغوية بين الآلهة والبشر وهو يفيد القص والحكي. وبالفعل، نجد في الإنجيل

---

[1] ولاس (مارتن)، **نظريات السرد الحديثة**، ترجمة حياة محمد جاسم،المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة، 1998، ص 5.

[2] انظر، بوعزة (محمد)، **هرمنوطيقا المحكي، النسق والكاوس في الرواية العربية**، موسسة الانتشار العربي، بيرتو، طبعة 2007، ص 39.

[3] Barthes (Roland) , *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985, p.167.

والقرآن ما يعزز مثل هذا الرأي وخاصة لمّا يعني السرد القصص [1] والرواية عند العودة إلى التاريخ واستثمار الذاكرة عند القراءة التلاوة والتنصيص على أهمية الخيال والاعتبار من التجارب الحياتية للأمم الغابرة[2].

فكيف يمكن الحديث عن السرد في الفلسفة بعد أن أعلن بنيامين أفوله بتصريحه الشهير:«إن السارد في نشاطه الحي هو بالنسبة إلينا واقعة بعيدة تغور رويدا رويدا» [3]؟ أليس المقصود هنا أن ملكة تقاسم التجارب وتبادل الخبرات مع الأغيار فرادى أو جماعات تعرضت إلى الاضطراب والتشكيك وربما تكون ذاهبة إلى الاضمحلال؟ وما قيمة تجارب لا تكون مروية للآخرين؟ وهل يمكن للعقل البشري المتشابك بالعالم اللغوي ألا يؤدي بالفعل وظيفة سردية؟ وإذا كان الحكي تجربة مرسلة من فم إلى آخر ترتبط بعصر المشافهة، فهل يؤدي حلول عصر التدوين وسيطرة الكتابة إلى التخلي عن أسلوب الحكي كنمط اجتماعي لتصريف شؤون الحقيقة؟ أليس « ينبغي على كل من يريد أن ينثني على مقتضيات التحديدات الفلسفية الخاصة بالفهم الفلسفي أن يكف عن سرد التواريخ»[4]؟ ألم يعمل كل من أفلاطون في محاورة « **السوفسطائي**»[5]، وهيغل في « **علم المنطق**»[6]

---

[1] « قصّ أثره تتبعه من باب رد، وقصصا أيضا ومنه قوله: "فارتد على آثارهم قصصا » وكذا اقتص أثره وتقصص أثره. والقصة الأمر والحديث وقد اقتص الحديث رواه على وجهه. وقص عليه الخبر قصصا والاسم أيضا القصص بالفتح وضع موضع المصدر حتى صار أغلب عليه. » الرازي (أبو بكر) ، **مختار الصحاح**، دار الكتب العلمية ، بيروت، طبعة أولى 1994، ص.277.

[2] *« لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب » سورة يوسف الآية 111*

« نحن نقص عليك نبأهم بالحق » سورة الكهف الآية 13.

« إن هذا لهو القصص الحق » سورة آل عمران الآية 62

« وكلاً نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين » سورة هود الآية 120.

[3] Benjamin (Walter) , *Œuvres I, Mythe et violence*, traduit par Maurice de Gandillac, Les lettres Nouvelles, Paris, 1971, *Le narrateur*, p.145.

[4] Greisch (jean), *Paul Ricœur, l'itinérance du sens*, op.cit,p.176.

[5] « Ils m'ont tous l'air de réciter une fable comme à des enfants. » Platon, *Sophiste*, 242c , traduction et notes par E. Chambry, Garnier Flammarion, Paris 1969.p.91.

[6] Hegel (G.W.F.) , *La science de la logique*, trad. Labarrière- G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1981, p. 51.
يقول هيغل: « لا ينبغي على الفلسفة أن تكون سردا لما يحدث وإنما هي معرفة بأن هذا الكائن هو الحق، وأنه بالانطلاق من الحق يجب أن تفهم ما يظهر في السرد على أنه مجرد حدث .»

وهيدغر في«**الوجود والزمان**»[1] على تقليم أظافر السرد وتبكيته؟ وفي المقابل ألم يفضلوا عليه الانتصار إلى المنهج التفكيري المعتمد على المفهوم الفلسفي والتجربة التأملية؟

رغم معرفته بهذا المسار عمل ريكور على إعادة اكتشاف مشكل القصص في أيامنا هذه ووظفه كأحد الآليات المبتكرة للتصدي لبعض المعضلات النظرية والإحراجات الإيتيقية لعصرنا. فالسرد لم يكن غريبا عن الإنسان بما هو كائن متكلم ومنتج للوسائط الرمزية التي تربطه بالآخر والعالم، كما أن السرد لم يكن غائبا عن دائرة التفلسف وعن خطاب الفيلسوف وإن بحذر. أما مع ريكور، فإن مهمة «الفلسفة السردية» إن كتب لها البروز تتمثل في بلورة إطار نظري قادر على النهوض بالمعاني المتعددة التي يشير إليها فعل القص والاعتبار من ألعاب السرد واستشكال العلاقة بين التاريخ والقصص [2]. لقد « أظهرت الدراسات التاريخية ومجموعات الكتابات النقدية في ما قبل القرن العشرين عن الأدب التخييلي النثري أن نظريات السرد ليست ظاهرة حديثة كما اعتقد كثير من النقاد سابقا. ويساند العلماء نتيجة استخلصها المنظرون ضمنا: لا يمكن تحديد دراسة السرد بفترة واحدة أو بأدب قومي واحد، فعبر التاريخ تنقلت القصص من ثقافة إلى أخرى، وأصبحت ترجمة الروايات شائعة جدا إلى درجة أنه كان هناك قليل من الروائيين الكبار لم يتأثروا بأسلافهم الأجانب»[3].

إن تأكيدنا على وجود السرد في كل الثقافات ليس الغرض منه الاحتفال بالسرد والعودة لفن الحكاية والاندهاش على عتبة عالم الخرافات والأساطير وما تحمله من عجيب خلاب وتأثير سحري وإنما تدبر التبعات الإيتيقية التي تتضمنها السرديات والوقوف عند الإمكانيات التي يتيحها السرد في تبصر الناس بذواتهم.

---

[1] « Philosophiquement, le premier pas à faire pour arriver à entendre le problème de l'être, c'est déjà de ne pas <u>raconter une histoire</u>, c'est-à-dire ne pas déterminer l'étant en tant qu'etant en sa provenance par reconduction à un autre étant, comme si l'être avait le caractère d'un étant possible. » Heidegger (Martin) , *Etre et Temps*, §2, traduit par François Vesin, Gallimard, Paris, 1986, pp. 29-30. هيدغر يقول أيضا:

« Une chose est de rendre compte de l'étant de façon narrative, autre chose de saisir l'étant en son être » . Heidegger (Martin), *Etre et Temps*, §7, p.66.

[2] « La méthode la plus appropriée était de partir de mon travail actuel sur <u>la fonction narrative</u>, puis de montrer la parenté de ce travail avec mes travaux antérieurs sur la métaphore, sur la psychanalyse, sur la symbolique et sur d'autres problèmes connexes, enfin de remonter de ces investigations partielles vers les présuppositions, tant théoriques que méthodologiques, sur lesquelles l'ensemble de ma recherche s'établit. » Ricœur (Paul) , « Narrativité, phénoménologie et herméneutique », in *Encyclopédie philosophique universelle, I, l'Univers philosophique*, PUF, Paris, 1989 , p.63.

[3] ولاس (مارتن)، **نظريات السرد الحديثة**، مرجع مذكور. ص.34.

هنا يصبح السرد ظاهرة اجتماعية وأداة تواصل وليس فقط مجرد حدث لغوي أو فعل كلامي يدور بين من يبث ومن يتقبل. فــ« القصص (récits) هي التي لا تزال تمنح التجربة الأخلاقية في الآن نفسه الفرادة والنموذجية في التشكيل الذي يخصهما. ولذلك فإن ما تم تشكيله بشكل مسبق بواسطة التشكيلات السردية (narratives) ليس فقط تجربة الزمان، ولكن هذه التجربة الأخلاقية باعتبارها علامة على ما سوف يتم تسميته فيما بعدئذ الحكمة العملية »[1]. يتميز الخطاب السردي حسب ريكور بخاصيتين هما الكتابة التاريخية والخيال السردي، وهو ما جعله يرفض ربط الطبيعة السردية للتاريخ بشكل من أشكال التاريخ هو التاريخ السردي وينادي بقطع الصلة بين التاريخ والعمليات الإدراكية المكونة للفهم السردي والمتمثلة في متابعة قصة تجعله يفقد مكانته المتميزة ضمن العلوم الاجتماعية. هناك حل سهل لا يقبله ريكور يتمثل في أن « التاريخ مبحث غامض، نصفه أدب ونصفه الآخر علم »[2] وبعبارة أخرى «التعريف الاعتيادي للتاريخ بوصفه معرفة أحداث ماضي الكائنات الإنسانية من هذا الحصر لاهتمامنا بعالم الأحداث بنسبتها لفاعلين إنسانيين» [3]، وهناك أيضا حل صعب يقبله ويتمثل في الاعتقاد بأن « التاريخ الذي أبعد عن الصيغة السردية يواصل الارتباط بفهمنا السردي. وأن التاريخ بحث، أي أنه حقل مشغول بإثبات صحة عباراته مع شرح للعلاقات التي يؤسسها بين الأحداث»[4]. لكن تأسيس هذه العلاقات لا يعني إعادة خلق افتراضية للواقع من طرف المؤرخين وذلك لانهماكهم بالتفكير التاريخي ولأن « التاريخ هو شكل من أشكال المعرفة من خلال العلاقة التي يقيمها بين التجربة التي عاشها أناس في أزمنة أخرى وبين المؤرخ في الوقت الحاضر...أضف إلى ذلك لو أتيح لنا الدخول إلى هذا الماضي المعيش فلن يكون موضوعا للمعرفة»[5]. زد على ذلك يرفض ريكور أن يكون الفرد

[1] Ricœur (Paul), « Lectoi magistralis », cité par Jervolino (Domenico), *Paul Ricœur, une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, éd. Marketing, 2002, p. 83.

[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، القسم الأول، مصدر مذكور . ص.148.

[3] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، القسم الأول، مصدر مذكور . ص.155.

[4] ريكور (بول) ، ا **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، القسم الأول، مصدر مذكور . ص 305.

[5] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، القسم الأول، مصدر مذكور . ص.ص. 158-159.

الفاعل أو الحادثة المعزولة هي موضوع المعرفة التاريخية ويركز على الحادثة الاجتماعية الكلية لأن « موضوع التاريخ الذي لا يقبل الاختزال ذو طابع مجتمعي. فالتاريخ ينظر الى الأفراد ومشاعرهم في سياق بيئتهم الاجتماعية المحدد »[1]. إن رهان ريكور الأساسي هو إنشاء الزمن التاريخي من خلال الاعتماد على دلالة التصورات السردية المتجذرة في زمانية عالم الفعل عن طريق المحاكاة. من هذا المنطلق يرفض ريكور أمرين: الأمر الأول هو الذي يرى في انسحاب السرد التاريخي نفيا لأي ارتباط بين السرد والتاريخ بحيث يخلو الزمن التاريخي من أي حضور للزمن السردي أو زمن الفعل. الأمر الثاني هو الذي يؤسس بين التاريخ والسرد علاقة مباشرة تمكننا من قراءة استمرارية زمن الفعل والزمن التاريخي بشكل مباشر. « في هذا التقاطع، في هذا التداخل المتبادل، في تغيير الأمكنة، يتأصل ما يمكن أن نسميه في العادة بالزمن الإنساني، حيث يتحد تمثيل الماضي في التاريخ بالتنويعات الخيالية للسرد، على خلفية التباسات فنومينولوجيا الزمان»[2]. عندئذ إن الفكرة الأساسية التي يدافع عنها ريكور تتمثل في إعادة تصوير الزمن من خلال السرد وذلك بالعمل على ربط السرد التاريخي بالسرد القصصي بغية التمكن من الإلمام بإشكالية الزمن المروي.

من هذا المنطلق يميز بول ريكور بين السرد التقليدي الذي يهتم بالحكايات الكبرى والخرافات والأنظمة الاعتقادية المغلقة (récitation des dogmes) والسرد الإبداعي (narration créative) الذي يولي عنايته بتجارب الحياة الحبلى بالعبر والدروس [3] ، ويتعامل مع القَصص (récits) باعتباره وسيطا رمزيا لإدراك العالم ولفهم الذات وذلك لكونه أحد أروقة الابتكار الدلالي (innovation sémantique) الذي تتميز به فنومنولوجيا اللغة. يقول ريكور « لقد اتخذت كدليل النظرية الأرسطية في الحبكة (intrigue) (أسطورة، خرافة) في **فن الشعر** لأرسطو، وصغت بمساعدة علم السرد المعاصر مفهوم «التشكيل السردي» من أجل أن أهتم بطرق شتى من التحبيك للأحداث والأفعال والأشخاص في الآن نفسه. وقد استثمرت بالاستناد إلى هذه

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، القسم الأول، مصدر مذكور . ص.305.

[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي**، القسم الثالث، مصدر مذكور . ص.289.

[3] Voir Foessel (Michael) et Mongin (Olivier), *Paul Ricœur*, edition Seuil, 1994, Paris, p.42.

البنية الأساسية الحقول الكبرى لاختبار السردية أي المحادثة العادية وتاريخ المؤرخين وتخييل(fiction) التراجيديا الإغريقية والرواية المعاصرة ويوطوبيا السياسيين الحالمين »[1]. إن اللافت للنظر أن القصص يقول مَنْ (Qui) قام بالفعل ويكشف عن الفاعل. بعبارة أخرى إنه «الأداة الألسنية التي تسمح بالتوافق بين الزمن الكوسمولوجي الخاص بالتغيرات الطبيعية والزمن النفسي الخاص بالذاكرة والنسيان... إن القصص هو المحول الكبير للمعنى بتوزيعه على كل مستويات الواقع. إنه أثر اللغة المستثمر للخلق الدلالي »[2]. وتبعا لملاحظة فوسيل ومونجان « لا يشير القصص فقط، في نظر بول ريكور إلى العلاقة بواقعة حقيقية أو خيالية، ولكنه يشير إلى مجموع الإجراءات السردية الموجهة نحو تشكيل هذا الحدث. على هذا الأساس إن مقولة القصص بقيامها بالتمييز بين الخيال والتاريخ تسمح باحتواء جميع الإجراءات التي من خلالها يصور الإنسان علاقته مع الواقع. وهذا هو السياق الذي يجعل فيه ريكور السردية (ملكة السرد وفعل القص) خاصية من خصائص الإنسان»[3].

1.السرد بين الفن والعلم

ما لا يحتاج أمره إلى بيان هو أن السرد والسردية هما من المصطلحات التقنية التي تعرضت لغير قليل من الاضطراب والخلط والتداخل والإدغام، ولعل ذلك ناجم عن غموض العبارتين وصعوبة الترجمة[4] وعن انتقال الكلمة من مستوى إلى آخر ومن حقل معرفي معين إلى حقل علمي مختلف. بيد أنه في الواقع « لسنا في حاجة إلى الذهاب إلى المدرسة لكي نفهم أهمية السرد في حياتنا، فأخبار العالم تأتينا في شكل قصص تروى في وجهة نظر أو أخرى. . ويوجد لكل منا تاريخ شخصي، وهناك مسرودات حيواتنا الخاصة، وهي تمكننا من تفسير أنفسنا وإلى أين نتوجه. ولو عدلنا تلك القصة بواسطة تفسير حوادثها من وجهة نظر مختلفة لتغير

---

[1] Ricœur (Paul), « Lectoi magistralis », cité par Jervolino (Domenico) , in *Paul Ricœur, une herméneutique de la condition humaine*, *op.cit.*, p.79.
[2] *Ibid*., p.80.
[3] Foessel (Michael) et Mongin (Olivier), *Paul Ricœur*, op.cit, p.17.
[4] إذ نجد تقاربا في اللسان الفرنسي بين ألفاظ narration; récit; fiction

الكثير. ولذلك يكون السرد، الذي يعتبر شكلا من التسلية حين يدرس بوصفه أدبا، ساحة قتال حين يجعل أمرا واقعا في الصحف والسيرة والتاريخ »[1].

ما هو معلوم أن السرد ينتمي في البدء إلى الأدب والشعر والصناعات الإنشائية ولكنه يتغذى من العلوم النظرية التأملية ويجد لنفسه طريقا إلى التطبيق والممارسة في العلوم العملية والتجارب البشرية الميدانية وآيتنا في ذلك ما ذكره أرسطو في « **فن الشعر**»: « إن الشعر الملحمي، والتراجيدي، وكذلك الكوميدي، وفن تأليف الديثرامبيات، وغالبية ما يؤلف للصفر في الناي، واللعب على القيثارة. كل ذلك – بوجه عام- أشكال من المحاكاة. ولكن – مع هذا- فإن كل نوع يختلف عن الآخر في ثلاثة أنحاء: إما باختلاف المادة أو الموضوع أو الطريقة»[2].

من ناحيته « عني بول ريكور بإبراز التوسط القائم بين القصة (وهي بدورها وسيط فني) والعالم (المحدد هنا بالزمان والأحداث) واعتبر أن المحاكاة هي التي تقيم هذا التوسط، ولكنها تقيمه تدريجيا عبر ثلاث مراحل متكاملة: محاكاة أولى مسبقة تشكل تصورا مسبقا لعالم الحدث. محاكاة ثانية تشكل محور الخلق كما تفهمه الشعريات القديمة والحديثة. محاكاة ثالثة لاحقة تجمع بين المرحلتين السابقتين معا في تجربة القارئ من خلال شكل من أشكال التوليف وتؤمن نجاح التوسط»[3].

إذن، المحاكاة سرد والسرد كوسيط لغوي يتضمن قيمتين متناقضتين في الآن نفسه. فهو مرتبط بما كانت الفلسفة قد تخلصت منه عند نشأتها أي الأسطورة، وبالتالي يظهر السرد بوصفه عنصرا مضادا للخطاب الفلسفي ويهدده بشكل دائم من الداخل.

---

[1] ولاس (مارتن) ، **نظريات السرد الحديثة**، مرجع مذكور ، صص.5-6.

[2] أرسطو، **فن الشعر** ، ترجمة وتعليق ابراهيم حمادة، مع ملحق به ترجمة أنجليزية لانجرام باي ووتر، مركز الشارقة للابداع الفكري،هلا للنشر والتوزيع، إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة ، دون تاريخ، ص. 64.

[3] زيتوني (لطيف) ، **معجم مصطلحات نقد الرواية** ، عربي انجليزي فرنسي، مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ، 2002، ص144.

لكن الفلاسفة يسردون خرافات وحكايات بالمعنى الأدبي للكلمة في نفس اللحظة التي يداهم الفلسفة خطر العودة إلى الحالة الميتوسية، بالرغم من أن الأسطورة يمكن أن تشكل حاضنة وأفقا للبحث الفلسفي. من ناحية أخرى يقيم السرد علاقة معينة مع التاريخ ويمنح الأحداث التي تتمّ في الزمن الصورة التي تنظمها.

غني عن البيان أن « السرد في أصل اللغة العربية هو التتابع الماضي على سيرة واحدة وسرد الحديث والقراءة من هذا المنطلق الاشتقاقي، ثم أصبح السرد يطلق في الأعمال القصصية على كل ما خالف الحوار، ثم ما لبث أن تطور ...بحيث أصبح يطلق على النص الحكائي أو الروائي أو القصصي برمته. فكأنه الطريقة التي يختارها الروائي أو القاص أو حتى المبدع الشعبي (الحاكي) ليقدم بها الحديث إلى المتلقي. فكان السرد إذن نسيج الكلام ولكن في صورة حكي. وبهذا المفهوم يعود السرد إلى معناه القديم حيث تميل معظم المعاجم العربية إلى تقديمه بمعنى **النسج** أيضا»[1].

من جهة لغوية مغايرة يبدو أن الاشتغال على المعجم الفرنسي يمكننا من التحديدات التالية: «السرد هو الحكي والعلاقة والعرض والمعروض والكتابة والخطابة »[2]. و «تقرير سردي هو قصة وحكاية وتاريخ وأسطورة ووقائع ومذكرات ورواية»[3].

إن السرد منهجية بحث أساسية للمؤرخ والقصاص والأديب مثلما هو أداة شرعية للتفلسف ولذلك كان ريكور محقا حينما أعطى تلك المنزلة الكبيرة لذلك الشكل من الأسلوب المسمى «السرد».

يشتغل الخيال المنتج في إبداع المجازات مثلما تشتغل الكفاءة السردية في صناعة الحبكات، ههنا « تغدو الصلة بين التخييل والسرد أوضح على ضوء البحث الفلسفي عن الحقيقة وكما يمكن مقابلة التخييل بالحقيقة والصدق كذلك يقابل السرد القوانين اللاّزمانية التي تصف ما هناك سواء أكان ماضيا أم مستقبلا... كيف يمكن، إذن، أن نستخرج المعنى أو نخلقه، من المسرودات؟... تفترض جمل السرد مسبقا تعميمات كثيرة حول

---

[1] الشويلي (داود سلمان) ، **ألف ليلة وليلة وسحر السردية العربية** ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000، ص. 35.
[2] Boussinot (Roger) , *Dictionnaire des synonymes : analogies et antonymes*, Bordas, Paris 1981, p.667.
[3] *Ibid.*, p.823.

السلوك الإنساني فلكي نفهم ما يحدث في قصة ما علينا أن نربط الأحداث، وأن نفعل ذلك مفترضين وجود قوانين عامة تقيم علاقة متبادلة بينها»[1].

لقد استعاد بول ريكور («**الزمن والسرد**»، 1980 إلى 1983) التفكير الابستيمولوجي في العلوم التاريخية من جهة كونها قصصا « شبه حبكة»، تسمح بتقاطع التفكير الشعري مع القصص الخيالي. إن ما هو موضع رهان في الحالتين هو تجربة لزمانية معينة أي « باختصار،إن الزمن البشري هو الزمن المروي»[2]. وإذا كان ليوتار ينقد «السرديات الكبرى»[3] فإن السرد عند ريكور هو أن نصنع الحبكات وأن نؤدي فعلا تأليفيا وهو فعل غير بعيد عن التخيل والتذكر لأن ما يخص الخيال هو رسم علاقات جديدة والتكلم بلغة غير معهودة. على هذا النحو يمثل فن الحبك طريقة لتشكيل التجربة الإنسانية ذلك أن كل ثقافة متكونة من طرق في الحكي وأن حسن إنتاج المجازات مرتبط بحسن صنع الحبكات.

هذا الاهتمام بالسرد أدى إلى ظهور علم يهتم به وتعود نشأة علم السرد كمصطلح للمرة الأولى إلى تودوروف بيد أن الإرهاصات الأولى كان الفضل فيها لفلاديمير بروب في كتابه «**مورفولوجية الحكاية**» الذي درس الأشكال والبنى التي تتحكم في الحكاية الخرافية الروسية مستلهما المناهج العلمية التي طبقت في دراسة التشكلات العضوية للنباتات. ويحسب لبروب أنه أوجد سردية توسعية تتجاوز النطاق الذري والحصري نحو توليد نماذج لغوية قابلة للتطبيق في مجالات أوسع من دائرة الحكاية الخرافية والأسطورية.

إن مجال الاهتمام السردي انطلق من بروب وتأثر به غريماس وبريمون وتودوروف وجنيت. ثم توسعت الدائرة لتشمل باختين وأوسبنسكي وايكو وكريستيفا وفردمان وشولز وستروس. لقد أدى هذا الفيض المعرفي إلى تشكل اتجاهين هما السردية اللّسانية التي تعتني بالعناصر اللّغوية للخطاب وتهتم بالمكونات الداخلية مثل

---

[1] ولاس (مارتن)، **نظريات السرد الحديثة** ،مرجع مذكور ،صص. 248- 252.

[2] Notions, *Encyclopedia Universalis*, France S.A., 2004, pp.284-285.

[3] ليوتار (جان فرانسوا) ، **الوضع ما بعد الحداثي** ، ترجمة أحمد إحسان، دار شرقيات، القاهرة، الطبعة الأولى ، 1994 ، ص، 41، « أستخدم مصطلح «حدث» كيما أصف كلّ علم يستقي مشروعيته باللجوء صراحة إلى هذه السردية الكبرى أو تلك، من قبيل جدل الروح، أو تأويل المعنى، أو تحرير الذات العاقلة أو العاملة، أو خلق الثروة... كانت هذه هي حكاية التنوير، التي عمل فيها بطل المعرفة لبلوغ غاية أخلاقية- سياسية جيدة ،هي السلام الشامل...ومع التبسيط إلى آخر مدى، فإنني أعرّف « ما بعد الحداثي» بأنه التشكك إزاء السرديات الكبرى ».

الأساليب والرؤى والصلات التي تربط بين الراوي والمروي ويمثلها تودوروف وجنيت وبارت واتجاه ثان هو السردية الدلالية وتهتم بالمحتوى الذي تتوفر عليه الأفعال السردية والمنطق الداخلي الذي ينظم الأفعال ويمثلها كل من بروب وغريماس وبريمون. وقد حاول البعض بناء علم سردي موضوعي يجمع بين التوجه اللساني والتوجه الدلالي وتم التركيز على العناصر الكلية والقواسم المشتركة والبنية العامة في ملف نشر بمجلة تواصل عدد 8 عام 1966. افتتح رولند بارث العدد بمدخل إلى التحليل البنيوي للسرود وبحث بريمون عن منطق الممكنات السردية وتناول إيكو بالدرس شخصية جيمس بوند من وجهة نظر التأليف السردي واهتم غريتي بسرد الخبر بينما ذهب موران إلى حكي التاريخ وعالج ميتز الدلالية الكبيرة للفيلم السردي ، في حين كشف تودوروف عن مقولات السرد الأدبي واختتم جيرار جينيت الملف بالتطرق إلى حدود السرد[1].

إن مدار النظر الجديد في السرد هو التلقي الداخلي للمكون السردي وقوى إنتاج الأفعال السردية والبحث في معنى الحوادث والوقائع والأشخاص. وتعرف السردية بكونها العلم الذي يهتم بتجليات الخطاب السردي من جهة البناء والمعنى والأسلوب وينتهي إلى الإقرار بأن الخطاب السردي يتشكل من بينة ثلاثية هي الراوي والمروي والمروي له[2]. في الحقيقة « السرد أو القص هو فعل يقوم به الراوي الذي ينتج القصة، وهو فعل حقيقي أو خيالي ثمرته الخطاب. ويشمل السرد، على سبيل التوسع، مجمل الظروف المكانية والزمنية، الواقعية والخيالية، التي تحيط به. فالسرد عملية إنتاج يمثل فيها الرّاوي دور المنتج والمروي له دور المستهلك، والخطاب دور السلعة المنتجة»[3].

من هذا المنطلق لا يمكن حصر السرد في مجال دون آخر فهو متواجد في الأدب والتاريخ والكيمياء والإعلانات والمسرح وتوجد عدة أنواع من السرد مثل السرد اللاحق للحدث والسرد السابق للحدث والسرد المزامن للحدث والسرد المتداخل والسرد المضاد وسرد وحيد الصوت والسرد متعدد الأصوات أي الحوارية

---

[1] Barthe (R) – Greimas (A.J) – Bremond (C) -Eco (U) – Gritti (J) – Morin (V) – Metz (C)- Todorov (T) – Genette (G), La Revue *Communications*, 8 ,1966, Seuil, 1981 , pp.1-168.

[2] Michel (Johann) , « Narrativité , narration et narratologie » in *Revue européenne des sciences sociales*, janvier 2003, pp. 125-142

[3] زيتوني (لطيف) ، معجم مصطلحات نقد الرواية ، مرجع مذكور ،ص.105.

وسرديات الخطاب وسرديات القصة. فالسرد ينتمي ولا ريب إلى العلوم اللغوية والمقاربات اللسانية ولكنه يشمل المجال الأدبي والروائي والسينمائي و« إذا قبلنا اتفاقا التقيد بمجال التعبير الأدبي فإننا نحدد السرد دون صعوبة بوصفه تمثيلا للحدث أو لسلسلة من الأحداث، سواء كانت حقيقية أو وهمية، بواسطة اللغة، أو بشكل أخص بواسطة اللغة المكتوبة»[1]. أما إذا وسعنا دائرة السرد ليشمل التاريخ والفلسفة ومعظم تجارب الحياة من سير ذاتية وملحمات وقصص حول نماذج وأبطال وشخصيات مشهورة فإنه يمتلك استخداما كليا ويزداد معناه غموضا وتعقيدا ويصبح من الصعب الإحاطة به في تضاريسه وطياته والحقول السيميائية التي يغطيها. ورغم هذه الصعوبة فإن علم السرد المعاصر يعمل على التمييز بين السرد والسردية وذلك على النحو التالي:

«السردية ليست السرد بل هي الخاصية التي من خلالها يتم تصوير الحياة من خلال حدود مشخصة... ولا تبدو السردية محكومة بما يقدمه النص من خلال الجانب التصويري، بل هي طاقة احتمالية لا يقوم البعد التصويري سوى بتشخيص بعض ممكناتها»[2]. وعليه فإن السرد ليس مجرد قصّ أو حكي يسيّجه جنس أدبيّ. فـــ«أن نقوم بسرد مغامراتنا وإخفاقاتنا وحياتنا هو حركة أساسية من حركيات الوجود الإنساني الذي يجب ألا يظل حبيس العملية الأدبية المتمثلة في كتابة رواية أو تحرير مذكرات. إن حركة السرد تمتلك من الإنجازية الخاصة ما يجعلها تكون حبلى بدلالة وجودية كثيفة»[3].

لقد جعل بول ريكور من السرد مفهوما فلسفيا وانتشله من يد المقاربات العلمية الشائعة في ميادين التاريخ والاجتماع والنفسانيات واستخدمه كأحد آليات التحليل بالنسبة إلى الوقائع والتجارب وقرّبه من استراتيجيات القراءة والكتابة ومناهج التفسير والتأويل وكان مقصده من كل ذلك فهم الكلام من أجل تحقيق التفاهم بين بني الإنسان. فـــ « تصور ريكور يتجاوز الأطروحات البنيوية الاختزالية لأنه يستند إلى مشروع نظري وتصوري يجمع بين الهرمينوطيقا والأنثربولوجية الفلسفية والفنومينولوجية يسميه التأملية» [4]. وفضلا عن ذلك يرفض

[1] Genette (Gérard), « Frontières du récit » in *Communications*, 8, 1966, Seuil, 1981, p.158.

[2] ريكور (بول) ، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، مصدر مذكور ص،ص 135-136-137.

[3] Greisch (Jean), *Paul Ricœur, L'itinérance du sens*, op.cit .p.177.

[4] بوعزة (محمد) ، **هرمينوطيقا المحكي، النسق والكاوس في الرواية العربية**، مرجع مذكور ، ص,40.

بول ريكور القول بأفول السرد والنظر إليه على أنه مصدر الوقوع في الأزمة بالنسبة إلى الفكر العلمي والفلسفي المعاصر كما يذهب إلى ذلك **ادوارد سعيد**[1] **وجان فرنسوا ليوتار**[2] ومؤسسي الفلسفة التحليلية عند بدايتها الأولى ويذكر في فصل «دفاعات عن السرد» من كتاب «**الزمان والسرد**» ما يلي: « لقد تم التسليم طوال هذا الجدل بأن السرد شكل بدائي من الخطاب إلى حد أنه يعجز عن الإيفاء، حتى ولو من بعيد، بمتطلبات أي علم كما يطرحها نموذج القانون الشامل للتفسير» [3]. لكن إذا سلمنا بأن السرد يشكل خاصية مميزة للهوية الإنسانية، فإنه يمكن صياغة تعريف فلسفي جديد للإنسان بأنه « كائن سارد». فالسرد يسمح للإنسان بوصف الأوساط الاجتماعية والمسارات الفردية وباستثمار الأحاسيس والمشاعر والتعلم من التجربة الحية للأشخاص. ويمتلك السرد إلى جانب وظيفة إعادة الخلق أو البدء الجديد وظيفة تفسيرية لما حدث في الماضي وللسرد طريقته الفريدة والخاصة به في اكتشاف ومعرفة وتأويل الوضع البشري [4]. « إن فهم السرد هو مشروع للمستقبل لا مستقبل الدراسة الأدبية فقط. وقد صنع ريكور في مؤلفه « **الزمان والسرد**» بداية سيجدها الكثيرون مفيدة حتى وهم يفككونها ويعيدون بناءها. وعلى المؤرخين والفلاسفة أن يعرفوا كم يستطيعون أن يتعلموا من نظريات السرد الأدبية التي ناقشتها وعلينا نحن بقدر ما عليهم وأكثر أن نتعلم منها. وقد يكون الأفضل ونحن ننتظر المقالات والكتب التي تعطينا النظرية التي ننتظرها أن نقرأ المسرودات لأنها ستكون مصدر أي شيء ذي قيمة قد نساهم به في الوضع» [5]. لقد نصص بول ريكور على أهمية الوضع في حبكة الأحداث أو تحبيكها الذي يتمثل في ترتيب عناصر مخصوصة ومتنافرة في سلسلة من الأحداث من أجل تكوين تاريخ. وهذا الشغل يقتضي تثمين علاقات التطابق التي توحد بين السرد والطريقة التي يعبر بها الكائن البشري ذهنيا عن تجاربه الحياتية ، لأنه « في العديد من الروايات فإن الذات تبحث عن هويتها على مستوى

---

[1] سعيد (ادوارد) ، **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق** ، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة ،2006 .

[2] Voir Lyotard (J-F) , *condition postmoderne*, édition Minuit, Paris, 1979.

[3] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول ، مصدر مذكور . ص 193

[4] Voir Wood (David), *On Paul Ricoeur, Narrative and interpretation*, Routledge , London, new York, 1991.p.15.

[5] ولاس (مارتن) ، **نظريات السرد الحديثة** ، مرجع مذكور ، ص.252.

الحياة بكاملها»[1]. من هذا المنظور إن الترابط بين السيرة الذاتية ونظرية العمل هو على درجة عالية من التعقيد بحيث يجعل النظرية السردية تتضمن بالضرورة اعتبارات أخلاقية.[2] إن الاستقصاء عن فعل الحكي من طرف ريكور كما يظهر في كتاب « **من النص إلى الفعل** » يستجيب لاهتمامات ثلاثة:

- الاهتمام الأول هو اهتمام جد عام متعلق «بالحفاظ على سعة استعمالات اللّغة وتنوعها ولا اختزاليتها»[3]، وبالتالي مقاومة اختزال اللغة جيدة الصنع في النزوع إلى الحقيقة أو المعنى المنطقي والانفتاح على الاستعمالات الأخرى غير المنطقية للكلام بما في ذلك الكلام العادي.

- الاهتمام الثاني يكمل الأول ويعدله وهو العمل على «تجميع الأشكال والصيغ المبعثرة للعبة الحكي» [4] وبالتالي تجاوز حالة التفرع والتشذر القائمة بين الأجناس الأدبية التي تنزع نحو الحقيقة مثل التاريخ والسيرة والسيرة الذاتية وبين تلك المحكيات التي تنزع نحو التخييل مثل الملحمة والدراما والقصة والرواية وبين الصيغ السردية التي تتعدى اللغة نحو الصورة مثل السينما والمسرح والرسم والفنون التشكيلية والنحت، والبحث عن وحدة وظيفية بين هذه الصيغ السردية المختلفة والمتنوعة في التجربة الزمنية والمتبادلة بين السردية والزمنية.

- الاهتمام الثالث يركز على «اختبار قدرة وانتقاء وتنظيم اللغة ذاتها وذلك عندما تنتظم ضمن وحدات خطاب أكثر طولا من العبارة ويمكن أن نسميها نصوصا» ويبرر ذلك بـــ «كون النص هو الوحدة اللغوية المبحوث عنها وهو الوسيط الملائم بين المعيش الزمني والفعل السردي»[5].

ما يبحث عنه بول ريكور هو معرفة دور السرد في توضيح التجربة الزمنية والبحث داخل اللغة عن المعيار المناسب الذي يرضي الحاجة إلى التنظيم والتفسير. هكذا تكون الشعرية (Poétique) هي «الفرع العلمي

---

[1] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص. 252.
[2] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . صص. 252- 253.
[3] ريكور (بول) ، **من النص الى الفعل ،أبحاث التأويل**، مصدر مذكور ، ص.7.
[4] نفس المصدر ونفس الصفحة.
[5] المصدر نفسه ، ص.8.

الذي يعالج قوانين التركيب المضافة إلى الخطاب لتجعل منه نصا»[1] والتي تعيّن « الخاصية الأساسية في فعل صنع الحكي»[2]. إذًا، ما هي الرهانات الفلسفية من تعويل ريكور على السرد والسردية؟ وبأي معنى صارت الفلسفة التربة الملائمة لغرس البذور الجيدة للسرد؟

2.المغرس الفلسفي للسرد:

«أن نتدرب على سرد سيرتنا يعني أيضا أن نتدرب على سردها بشكل مغاير» [3].يتحدث ريكور في «**الزمان والسرد**» عن السرد والسردية والسردوية واللاَّ- سردي والسردويين ويميز بين السرد الأدبي والسرد التأويلي وبين السرد التاريخي والسرد القصصي وبين السرد التراثي والسرد الحالي وينتهي إلى الإقرار بوجود سردية أساسية لاسيما وأن السرد جنس مشترك ولكنه يشرّع لسردية متعددة رابطا بين السرد والزمن من جهة وبين السرد والإحالة من جهة أخرى منتقلا من سيمياء السرد المعاصر إلى فلسفة سردية. إن اللقاء بمفهوم السرد في كتاب «**الزمان والسرد**» كان إشكاليا عند ريكور حيث تحدث عن التباس الزمن و«كون النفس تنشر نفسها حين تشغل نفسها»[4] كما عند القديس أوغسطين في الكتاب الحادي عشر من «**الاعترافات** » أما عند أرسطو فإن الفعل الشعري في الحبك وإعادة الحبك في كتاب «**فن الشعر**» لا يحل لغز التأمل في الزمن، ويكتفي بتشغيله شعريا عن طريق الاستعارة الحية والمجاز المرسل والتنافر عبر التوافق [5]. لقد استثمر ريكور البحث الأغسطيني في «التباس تجربة الزمان» وتمييزه بين القص والتوقع والوصف وبالتالي بين التذكر والانتباه والانتظار وهو حدس يمكّن من الكشف عن وجود تاريخيّ ثلاثي الأبعاد: الماضي والحاضر والمستقبل بالرغم من أن أوغسطين يدعم فكرة وجود حاضر ثلاثي الأبعاد. اللافت للنظر أننا لكي ندرك مدد الزمان ونتابع حركة التاريخ ينبغي أن نستيقظ مع تحولات التعبير عند القديس أوغسطين ونقارن ونحسب ونقيس ونحكي

---

[1] المصدر نفسه ، ص.8.
[2] المصدر نفسه ، ص.8.
[3] *Ricœur (Paul)* ,*PR,* p.152.
[4] ريكور (بول)، الزمان والسرد، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص 48 .
[5] المصدر نفسه ، ص 63 .

الأحداث التي انقضت وننتبه إلى الأشياء الحاضرة ونتوقع الأحداث الآتية.« إننا نقص الأشياء التي نعتقد أنها حقيقية ونتوقع الأحداث التي تقع كما تنبأنا بها» [1]، وذلك لأن «التوقع تنبؤ والقص تمييز بالعقل» [2] و «السرد يعني الذاكرة والتنبؤ يعني التوقع» [3]. كما يربط ريكور بين الشهادة والقياس والوصف « فنحن مهيئون لأن نصف بالوجود ليس الماضي والمستقبل وحسب بل الخصائص الزمانية التي يمكن أن توجد في الحاضر من دون الأشياء التي نتحدث عنها حين نرويها أو نتوقعها وكـأنها مازالت موجودة أو هي موجودة أصلا » [4].

غني عن البيان أن السرد هو نوع من الفعل الشعري ويمثل نقاط إحالة نقيس من خلالها التوقع والذاكرة وأهم وسيلة للتعبير عن الارتباط بين التأثر والقصد ومتابعة انتشار النفس وفعل العقل عن طريق بناء الحبكة وذلك لكون إنشاد أنشودة عن ظهر قلب هو نموذج قوي للفعل وشكل من أشكال انتشار التعبير الشعري في عدة دوائر حددها ريكور كما يلي: «هكذا يمتد نطاق السرد هنا، بكل ما ينطوي عليه من إمكانات، من قصيدة بسيطة، إلى قصة حياة كاملة، ثم إلى تاريخ كوني» [5].والحق أن القديس أوغسطين يلجأ في «**الاعترافات**» إلى القص للتعبير عن خيبة مسعاه في حل التباسات الزمان واقتحام تجربة الابتهال والتفجع والنحيب عن حال الاختلاف والمباينة عن الخالق ويلوذ باللغة عساها تحقق له العودة واسترداد النفس من وحشة الظلمة والالتحام بالأصل طالما أن «الكلمة هي ذلك المعلم الباطني الذي يبحث عنه وينصت إليه من الداخل»[6] وبالنظر إلى أن «أول علاقة لنا باللغة لا تتمثل بأننا نتحدث بل في أننا نسمع وننصت للكلمة الباطنية تحت الكلمات الخارجية وليست العودة شيئا سوى هذا الإنصات» [7]. إن السرد هنا يفضي إلى الكلمة الأبدية التي تشير إلى الصوت الزمني وتتجه نحو الأبدية وتلازم الكائن في رحلته نحو معرفة الحقيقة والعودة إلى الأصل وتتصدى لإمكانية أن تغمر التجربة الزمنية للقص وتكمل خط الرحلة في تفكر متحرر من قيود الزمان ولذلك نرى ريكور يقول

---

[1] المصدر نفسه ، ص30 .
[2] المصدر نفسه ، ص.30.
[3] المصدر نفسه ، ص 32.
[4] المصدر نفسه ، صص.30-31
[5] المصدر نفسه ، ص.49.
[6] المصدر نفسه ، ص59.
[7] المصدر نفسه ، ص59.

إن « الارتحال والقص يقومان على اقتراب الزمن من الأبدية الذي لا يقضي على الاختلاف بينهما بل لن يتوقف عن الإسهام فيه»[1].

الاستنتاج الأول الذي يصل إليه ريكور هو رفضه لوجود منطق صارم للخطاب السردي والتخلي عن القول بلازمانيته وتوجهه نحو المحافظة على طابعه الانفتاحي وزمانيته لأنه « إذا صح أن الميل الكبير في نظرية السرد الحديثة، في كتابة التاريخ وفلسفة التاريخ كما في السردية، هو نزع الزمانية عن السرد، فإن الصراع ضد التمثيل الخطي للزمن لا ينطوي بالضرورة على حصيلة واحدة لا يتجاوزها هي تحويل السرد إلى منطق بل إنه بالأحرى يعمق زمانيته»[2]. هكذا يقدم السرد العون إلى العقل في سبيل تعميق الزمانية الإنسانية ويحقق التقدم البشري نحو الأبدية ويسبر غورها. لكن كيف يمكن للسرد حسب ريكور أن يصير المقولة الجامعة بينما هو في البدء مجرد نوع واحد بين أنواع أخرى؟ وكيف يساعد التركيز على نموذج المأساة في **«فن الشعر»** لأرسطو مثلا، على إعادة تنظيم الحقل السردي بأسره؟ ألا يعني التقاطع بين التجربة الزمنية والسرد القصصي والتاريخي الإحالة المتمازجة بين الأمرين؟ وكيف تساهم المحاكاة في جعل هذه الإحالة تبلغ مستوى مرموقا من التفاعل؟ في البداية يعترف ريكور بأنه يقدم شرحا من الدرجة الثانية لكتاب « **فن الشعر**» ويعترف بدينه تجاه الشروح الكبرى التي قام بها كل من لوكاس وإيليس وهارديسون وروسلين دوبان- روك وجان لالو ولعله في شرحه يركز على دلالة مفهوم الشعري وثنائية المحاكاة- الحبك من أجل تحرير العنصر السردي من عقاله وإعطائه فعالية غير معهودة على صعيد المعرفة والوجود والقيم [3]. هكذا« يمكن أن نسمي شعرية – في أعقاب أرسطو- الصناعة التي تعالج قوانين التركيب التي تفرض على نظام الخطاب بغية أن نجعل منه نصا الذي هو كالسرد أو كالقصيدة أو الاختبار»[4].

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص 60.
[2] المصدر نفسه ، ص 61.
[3] المصدر نفسه ، ص 65.

[4] *Ricœur (Paul)*, «Narrativité, phénoménologie et heméneutique», op.cit. p.64.

إذا كان أرسطو يعني بالسرد الشعر الحكائي ويعارضه بالدراما رغم اشتراكهما في المحاكاة ويجعل التاريخ يقوم بدور نقيض ويمثل مسرح الصيرورة والكون والفساد فإن ريكور يطور مفهوميْ الحبك وفعالية المحاكاة ويسند للشعر المأساوي فضيلة التأليف ويزيح عدة تحفظات عن الدراما والملحمة ويكشف عن مفارقة عندما يجمع بواسطة الفعالية السردية بين الدراما (المأساة والملهاة) والملحمة والتاريخ ولكنه يركز على مفهوم الحبك الأرسطي ويدعو إلى المحافظة على دوره الهادي بتقديمه على ما يوفره السرد الفني في الرواية والتاريخ اللاّسردي المعاصر بقوله: «إن مفهوم الحبك عند أرسطو وليس سواه هو الذي يشكل بذرة تطوير ملحوظ بالنسبة إلينا»[1]. يفتش ريكور عن السر الذي يكمن وراء صمت أرسطو في كتاب «**فن الشعر**» عن العلاقة بين الفعالية الشعرية والتجربة الزمنية ويرى في ذلك فائدة ونفعا من أجل تطوير مفهوميْ الحبك والمحاكاة واعتبارهما وسيطين ضروريين بين التجربة المعيشة والخطاب بقوله: «لا يخلو صمت أرسطو المطبق في هذه النقطة من فائدة نوعا ما، مادام يحمي بحثنا منذ البدء من الإحساس بحرج السقوط في دائرة تحصيل الحاصل وبذلك يقيم بين إشكاليتي الزمن والسرد أكثر المسافات نفعا بالنسبة إلى بحث يريد الانكباب على العمليات الوسيطة بين التجربة المعيشة والخطاب »[2]. إن فن التحديد عند ريكور يتلافى وصف السرد من خلال موقف السارد من شخصياته ويركز على المحتوى وعلاقته بالزمانية ويؤكد أن السرد هو تنظيم الأحداث عن طريق الحبكة إذ يصرح هنا: « أنا لا أصف السرد من خلال الطريقة، أي من خلال موقف الشاعر من شخصياته بل من خلال موضوعه، مادمت أسمي السرد ما يسميه أرسطو على وجه التحديد بالحبكة وتنظيم الأحداث»[3]. لكن، ولزيادة التدقيق يميز ريكور بين دلالتين للسرد. « تجنبا لأي التباس سأميز السرد بمعناه الواسع من حيث هو موضوع فعالية المحاكاة عن السرد بمعناه الضيق بمعنى القص(Diègésis) الأرسطي الذي سأسميه من الآن فصاعدا بالتأليف القصصي»[4]. لكن ألا يُعنِّف ريكور مقولات أرسطو عندما ينقل جهازه

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي** ،الجزء الأول، ، مصدر مذكور ، صص 64-65.
[2] المصدر نفسه ، ص 64.
[3] المصدر نفسه ، ص7.
[4] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص 71.

الاصطلاحي من مجاورة القصص والحكي إلى الانصهار في الملحمة والدراما ؟ بعبارة أخرى «يمكننا أن نسأل: ألسنا نبتعد عن السرد إذا تخيلنا عن هذا القيد الرئيس الذي يشكله التحول، مأخوذا بمعناه الأوسع بوصفه «تغيرا من حالة إلى نقيضها. « سنعيد اكتشاف هذه المسألة حين نتفحص فيما يأتي» ما الذي يخرج القصة (أو القصص) من الفعل»[1].

تفنن ريكور في ترجمة المصطلح الإغريقي (mimésis) من أجل التفكير في هذه الأسئلة ورفض ترجمة المحاكاة بالتقليد (imitation) واقترح لفظ التمثيل(représentation) كبديل عنها وذلك لتفادي استنساخ الواقع السابق والمضاعف لحضور ما هو موجود والتعامل معه على أنه « الثغرة التي تفتح الفضاء على السرد القصصي»[2]. ويبرهن على ذلك بأن النقلة الإستعارية التي تسوي المحاكاة بالحبكة في عملية التأليف الشعري تحقق قفزة في الخيال بفضل إعادة التصوير(refiguration) وبذلك نصل محاكاة الابتكار. هذا الضرب من المحاكاة يثري المعنى ولا يفقره، وفي ذلك يقول ريكور: « أعتقد أننا نثري معنى فاعلية المحاكاة المغروسة في السرد ولا نضعفه »[3]. إن انشغال ريكور الأكبر هو بناء الوساطات عبر جملة الأنظمة الرمزية وإبداعية المحاكاة وحركية الحبك وما تنتجه من عمليات تشكيل سابق (préfiguration) وتشكيل لاحق (figuration) وإعادة تشكيل (réfiguration) بين الزمان والسرد مع الأخذ بعين الاعتبار الانشعاب العميق بين السرد التاريخي والسرد القصصي. حركية الحبك هذه هي التي تنعقد فيها الرابطة بين الزمان والسرد وهو ما جعل ريكور يقول : «يمثل هذا التركيز على حركية الحبك بالنسبة لي مفتاح مشكلة العلاقة بين الزمان والسرد. وعند الانتقال من السؤال الأولي عن الوساطة بين الزمان والسرد إلى سؤال جديد عن مراحل المحاكاة الثلاث فإنني...أقيم الدور التوسطي للحبك بين مرحلة التجربة العملية التي تسبقها والمرحلة التي تتبعها»[4]. ولعل غياب هذا التوسيط هو ما يعيبه ريكور على نظرية السرد الأدبي التي وقعت في التضخيم. فالنقد الأدبي يهمل

---

[1] المصدر نفسه ، ص83.
[2] المصدر نفسه ، ص85.
[3] المصدر نفسه ، ص86.
[4] المصدر نفسه ، ص97.

تقسيم الخطاب السردي إلى نوعين و «يتجاهل الاختلاف الذي يحدثه البعد المرجعي للسرد ويحدد نفسه بالصفات البنيوية المشتركة»[1]. وما يعيبه ريكور على النقد الأدبي أيضا هو فهمه القص على أنه « تصور سردي يتخذ من الحبك نموذجا له دون اعتبار للاختلافات حول دعاوي الحقيقة» [2]. ينتبه ريكور إلى أهمية مصطلح القص ويبقيه من أجل إبراز التعارض بين السرد التاريخي والسرد القصصي ومن أجل الاهتمام بالتصور والتأليف في مستوى تنظيم الأحداث خارج إطار مقولات أرسطو عن الإحالة والصدق. هكذا يقوم ريكور بتصويب نظرية السرد الأدبي بما ستحمله لها نظرية التاريخ من سمات زمنية مناسبة ودرجة عالية من التجريد. وهكذا لم يقتصر ريكور على المرجعية الإغريقية- الرومانية ولم يكتف بنظريات السرد المعاصرة بل استلف كذلك من الفلسفة الحديثة في نسختها الألمانية أحد المعاول المفهومية الضرورية من أجل تعزيز مكانة الفهم السردي الذي يقترحه وفي هذا المسعى نراه يقارن بين إنتاج الفعل التصوري والحكم عن طريق الخيال المنتج عند عمونيال كانط ويقر أن ذلك تحقق فعلا على يد نوثروب فراي في كتابه «**تشريح النقد**» عبر صياغة تخطيطية الوظيفة السردية. انطلاقا من جملة هذه المرجعيات يستنتج ريكور أن «ثقافتنا وريثة تقاليد سردية متعددة» [3]، وبالتالي تبدو إعادة الاعتبار للتراث ضرورة ملحة لكونه يتشكل من «تفاعل الابتداع والترسب»[4]وتفاعل الحبكة والزمن وهو لا يستعيد الحياة إلا بتفعيل « أكثر لحظات الفعالية الشعرية إبداعا»[5].

يرى ريكور أن الحل السردي وتأكيد فكرة الانسجام بدل التضارب والتوافق بدل التعارض ليس عنفا تأويليا بقدر ما هو ثمرة طبيعية لهذا العنف الذي يفصل بين السرد والزمانية ويضع الانسجام في خانة السرد والتنافر في خانة الزمانية ويتغافل عن مغزى **التقاطع** بينهما وكل ذلك بداعي التماس النزاهة الفكرية الجذرية. إذ يرى هنا أن مثل هذا الأمر يؤدي بنا إلى الوقوع في دائرة مفرغة لأن السرد الذي يريد الانسجام ويقضي على التنافر عن طريق عنف التأويل هو نفسه نتيجة عنف سابق وهكذا دواليك نظل في تكرار عقيم. «إن

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، ، مصدر مذكور ، ص113.
[2] المصدر نفسه ، ص 113.
[3] المصدر نفسه ، ص 120.
[4] المصدر نفسه ، ص 119.
[5] المصدر نفسه ، ص 119.

السرد هو فن الزمن. هكذا يتمطط الزمن المحكي فيتراكب، فيتكاثر، فيتسع لكل الفضاء الداخلي الذي يعطي الفعل قيمته وثراءه»[1]. من هذا المنطلق كيف يمكن مواجهة عنف التأويل بالسرد؟ وبذلك نطرح الإشكال التالي: «إذا لم تكن هناك تجربة إنسانية لا تتوسط فيها الأنظمة الرمزية بالفعل، ومن بين هذه الأنظمة السرد، فيبدو أنه من العبث القول... إن الفعل يبحث عن سرد. وإلا فكيف يمكننا أن نتحدث عن حياة إنسانية باعتبارها قصة في حالة ولادة، مادمنا لا نستطيع الوصول إلى الدراميات الزمنية للوجود خارج القصص التي يرويها الآخرون عنها أو نرويها نحن عنها؟»[2].

إن الخروج من هذه الدائرة يقتضي التحدث مع ريكور عن خاصية ما قبل سردية للتجربة الإنسانية والتي يسميها التجربة السردية الابتدائية ويرفض اختزال المطلب الأصيل للسرد في إسقاط الأدب على الحياة. ويشير إلى أن الإنسان يميل إلى رؤية الأحداث المتوالية في حياته بوصفها نقطة رسوّ للسرد باعتباره قصة لم ترو بعد أو تحتاج إلى من يرويها. لكن ألا يوجد تناقض في القول بوجود قصة لم ترو بعد؟ أليست كل قصة هي مروية من حيث الجوهر؟ ما هي علاقة الأعمال السردية بالأعمال الشعرية؟ وهل كل سردي هو شعري وكل شعري هو سردي؟

صحيح حسب ريكور أن السرد يندرج ضمن الشعر ولكن ثمة فرق بينهما وهو أن المشكلة التي يثيرها السرد أبسط وأعقد في نفس الآن من المشكلة التي يثيرها الشعر سيما وأن «العالم يفهم هنا من زاوية الممارسة الإنسانية لا من زاوية الانفعالات الكونية» [3] وأن «المشكلة التي تثيرها السردية بخصوص القصد المرجعي ودعوى الحقيقة هي بمعنى آخر أكثر صعوبة من تلك التي يثيرها الشعر الغنائي»[4]. أسباب هذا الاختلاف هي وجود نمطين من الخطاب السردي فاقدين للتساوق المطلوب هما السرد القصصي والسرد التخييلي وبساطة مشكل الإحالة في السرد مقارنة بصعوبتها في الشعر وأساسا تميز وجود الإنسان في العالم بكونه يستند إلى

[1] Bougère (Fabienne), « Mrs. Dollaway ou le temps de la littérature », *Esprit* 3-4, Mars Avril 2006, p.p.117-118.

[2] ريكور (بول)، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 127.

[3] ريكور (بول)، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 138.

[4] المصدر نفسه ، ص. 138.

ممارسة سردية تتحكم في فهمه القبلي لعالم الفعل وذلك بتحقيق التآلف بين الوساطات الرمزية والمصادر ما قبل السردية تعبيرا عن البيدلالية (inter– signification) التي تكوّن تَشكّل سيمونيطيقا الفعل (sémantique de l'action).

بعد هذا الجهد في المقارنة والتجسير يتبني ريكور خيار الإحالة المتمازجة بين التاريخ السردي والسرد القصصي أي بين ابستيمولوجيا التاريخ والنقد الأدبي واستدعاء طرف ثالث هو الزمن المروي الذي تصفه فنومينولوجيا الزمن ،وبالتالي حرص على إحداث منعطف والمرور بدورة من أجل تقديم مخطط للسمات الزمنية للعالم الذي يعيد الفعل تشكيله عبر رسم شبكة التواشجات الدلالية بين المقولات الرمزية الكامنة في ما قبل الفهم. يصرح ريكور هنا: «لابد من القيام بمنعطف طويل . فنظرية زمن يعاد تصويره...لا يمكن الإلمام بها دون وساطة شريك ثالث هو فنومينولوجيا الزمن...لأن جدل الزمان والسرد هو الرهان الأخير في هذه المواجهة»[1].

إن البرهان الذي يقدمه ريكور على صحة هذا التوجه هو أن «الالتباسات اللاّمتناهية لفنومينولوجيا الزمن ستكون الثمن الذي يجب سداده لأية محاولة لجعل الزمن نفسه يظهر» [2]. ههنا يستفيد ريكور من تقريبه بين «**فن الشعر**» لأرسطو و «**اعترافات**» أوغسطين ويوسع من الدائرة التأويلية للسردية والزمانية ويبدأ حركة الألعاب التي يمارسها القص مع الزمن وذلك بالاقتران بدائرة شعرية السردية التي هي أمر آخر مغاير للسرد مثلما كنا أشرنا إلى ذلك آنفا.

إن السياق الذي يشتغل فيه ريكور على التفريق بين السرد والسردية هو السقوط الابستيمولوجي لفكرة التراتب الزمني عند كتابة التاريخ حيث يصرح :«إن كتابة التاريخ في صراعها ضد تاريخ الأحداث والسردية في طموحها لتفريغ السرد من الزمن لا يَترُكَانِ سوى اختيار واحد : إما الوصف الزمني التتابعي أو العلاقات

[1] المصدر نفسه ، صص. 140- 141.
[2] المصدر نفسه ، ص. 141.

النسقية اللازمنية »[1]، أي الصيرورة أو البنية. هكذا يكون السرد هو التتابع والسردية هي الصعود نحو النسق والبحث عن النظام والتناسق.

يرفض ريكور الخلط بين الطبيعة السردية للتاريخ ودفاعه عن التاريخ السردي ويرى أن التاريخ يقوم على متابعة القصة وعلى جملة العمليات الإدراكية التي تكوّن الفهم السردي. كما ينأى بنفسه عن الرأي الذي يعتبر انسحاب السرد التاريخي نفيا لأي ارتباط بين السرد والتاريخ والذي يجعل من الزمن التاريخي بناء لا دعامة له من الزمن السردي أو زمن الفعل. زد على ذلك أنه يبتعد عن كل الأفكار التي تؤسس علاقة مباشرة بين التاريخ والسرد شبيهة بعلاقة الجنس بالنوع [2]. إن العلاقة بين زمن الفعل والزمن التاريخي هي علاقة استمداد، إذ « تنبع فيها المعرفة التاريخية من فهمنا السردي دون أن تفقد شيئا من طموحها العلمي»[3] ولا تقف عند منتصف الطريق. على هذا النحو يقترن السرد عند ريكور بمرحلة إعادة البناء ذلك أن وحدة القصة تقوم على التجاذب بين العناصر المتباينة[4]. فالآفاق التي يضعها ريكور لمشروعه هي تسليط النور على قصدية فكر المؤرخ في علاقة بالفعل الإنساني وبالزمانية الأساسية مع إقحام التاريخ في الحياة النشطة وطرح سؤال الحقيقة التاريخية وتاريخية الحقيقة عبر إعادة تشكيل الزمن بواسطة الإحالة المتمازجة بين دعوى التاريخ ودعوى القص[5]. ينتبه ريكور إلى أن المدرسة الفرنسية في كتابة التاريخ والمتبنية للابستيمولوجيا الوضعية الجديدة ترفض الطبيعة السردية للتاريخ وتعتمد على التفسير بواسطة النماذج وتحدث قطيعة معرفية بين التفسير التاريخي والفهم السردي ولذلك قالت بأفول السرد ولم تتفطن إلى المسلمات الثلاث للكفاءة السردية وهي الارتقاء في الوجود والفعل الإنساني والآخرية المطلقة. [6] ما نلحظه هنا أن المدرسة الوضعية تنتصر لفكرة الحدث التاريخي بعد وضعها في إطار التعارض بين الجزئي والكلي وتقوم بتجريد الحدث من منزلته

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 143.
[2] انظر، المصدر نفسه ، ص. 148.
[3] المصدر نفسه ، ص 149.
[4] انظر، المصدر نفسه ، ص. 161.
[5] انظر، المصدر نفسه ، ص. 149.
[6] انظر، ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، صص.. 150,153.154.179

السردية وتهمل الخصوصية وتقر بوجود علاقة مباشرة بين حدث فردي وفرضية كلية وتستخلص من التعميمات المزعومة روابط منطقية وقوانين واقعية. في مواجهة هذه الموجة من التشكيك يدافع بول ريكور عن السرد ويسهم في دخول الأطروحات السردوية في حقل النقاشات العلمية عن طريق دعوته إلى اللقاء بين التفسير التاريخي والفهم السردي ونراه يصرح في هذا الإطار: « أصبح السرد موضوعا لإعادة تقويم يتناول من حيث الجوهر مكانته لأن يكون مفهوما وبذلك وجد فهمنا السردي نفسه في الصدارة بينما خسر التفسير التاريخي بعضا من أهميته»[1]. يخوض ريكور نوعا من الجدال السردي مع المدافعين عن نموذج القانون الشامل الذين أنقصوا من إمكانيات السرد في الوضوح وكان السرد عندهم « أكثر بدائية وفقرا بصفته نمط تعبير من أن يدعي التفسيرية »[2]. ويقوم ريكور بمعارضة أولئك الذين يرون وجود قطيعة ابستيمولوجية بين التاريخ والسرد ويقول عنهم: « إن السرد عند هؤلاء المؤلفين لا يمتلك إلا خاصية تتالي الأحداث ولا يرون فيه خاصية تشكيلية »[3].

أمل ريكور يظل معقودا على تمكن الفهم السردي من امتلاك قيمة تفسيرية وذلك بالانتصار إلى قدرات السرد التصورية والتوقف عن اعتماد نموذج القانون الشامل عند القيام بالتفسير التاريخي. يكشف ريكور عن صعوبة جديدة تظهر في مسار التفكير في المسألة وهي أن المفهوم السردي للتاريخ يظل منقوصا ولا يقدم إلا نصف حل « رغم أنه يخبرنا أي نمط قبلي للفهم يتم تطعيم التفسير فيه إلا أنه لا يعطينا مكافئا سرديا للتفسير أو بديلا عنه»[4].

يستلف ريكور عدته المفهومية وأساليبه الحجاجية هذه المرة من الفلسفة التحليلية من أجل مناهضة ابستيمولوجيا كتابة التاريخ والمرافعة على وجاهة اعتماد التأويل السردي للتاريخ ويعود في سبيل ذلك إلى مصطلح « الجمل السردية » عند آرثر دانتو ويعتبرها الأنسب في وصف طرقنا في التفكير بالعالم والكلام

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 193.
[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 226.
[3] المصدر نفسه ، ص. 226.
[4] المصدر نفسه ، ص. 226.

عنه وتصوره على نحو متلازم ويبرر ذلك بأن « الفلسفة التحليلية...هي من حيث الجوهر نظرية أوصاف.. إن اعتماد الفلسفة التحليلية على أفعال بصيغة الماضي وعبارات سردية لا اختزالية يسمح لها بأن تكون فلسفة تاريخ ثابتة وأن يتضمن التحليل اللغوي وصفا ميتافيزيقيا للوجود التاريخي»[1].

هنا يتفطن ريكور إلى مسألة جديدة في إطار حواره مع **آرثر دانتو** ويمكن صياغتها على النحو التالي: هل السرد هو بنية تجميعية مفروضة على الأحداث أم أنها آلية انتقاء للأحداث الهامة واستبعاد لما هو غير مناسب منها؟ وبعبارة أخرى :هل التنظيم السردي هو الذي يضفي معنى على الأحداث أم أن أهمية هذه الأحداث تساهم في توسيع الجملة السردية؟ يتموقع السرد هنا بين شبح الوصف التام للخارج والانغماس في تحليل الجملة من الداخل ويؤدي به الأمر إلى الإبقاء على صيغة معينة من التفسير بصيغة القانون الشامل ويكون السرد بالفعل هو نوع من التفسير. لكن ألا يفعل التفسير أكثر من مجرد السرد عندما نتابع قصة ونحاول الربط بين الأحداث؟

يكشف ريكور عن دور جديد بين التفسير والسرد يتمثل في أن التفسير يفعل أكثر من السرد ولكنه ينطلق من خطاب له شكل سردي ويبقى في خدمته. فهل العودة إلى القص يمكن أن تخرجنا من هذا الدور؟ أليس السرد هو متابعة قصة معينة؟ وما هي القصة إذن؟ أليست استجابة لحبكة معينة لا تقبل خاتمتها السردية أي إمكانية للاستنباط أو التوقع؟ دعوى ريكور في هذا المجال هو أن « كل سرد يفسر نفسه، بمعنى أن سرد ما هو بالفعل تفسير لسبب حدوثه» [2]. لكن السرد التاريخي قريب من فقه اللغة والنقد الأدبي يعتمد تعميمات وتفسيرات أكثر تعقيدا و« يبحث عن تفسير يوحده مع ذاته لأنه يخفق في تفسير نفسه. إنه في حاجة إلى أن يوضع على الطريق من جديد».[3] هل يعني هذا أن ريكور ينتقل من الحديث عن السرد التاريخي إلى الاهتمام بالسرد التأويلي؟

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 227.
[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 243
[3] المصدر نفسه ، ص. 244.

النتيجة التي ينتهي إليها بول ريكور هي التالية: «ليس الحدث التاريخي ما يحدث ولكن ما يمكن أن يروى أو ما تمت روايته بالفعل في أخبار أو أساطير»[1]. يوسع ريكور من دائرة مناقشته لدعاة النظرية السردوية في التاريخ طارحا جملة من الأسئلة هي: كيف يمكن للتاريخ أن يبقى سردا بينما يكف عن التعلق بالوقائع؟ وإلى أي حد نستطيع أن نوسع فكرة الحبكة دون أن تفقد قدرتها التمييزية؟ وهل يجوز أن نعرّف التاريخ على أنه « بناء حبكات وفهمها »[2] ؟ يهتم ريكور بفكرة امتلاك التاريخ للكفاءة السردية ويخوض في مسألة القطيعة الإبستيمولوجية التي يزعم البعض وجودها بين المعرفة التاريخية وقدرة المرء على متابعة قصة وينتهي إلى أن السرد حتى وإن كان يفسر ذاته ويتجاهل منطق الأسباب والنتائج فإنه يظل محايثا للحبك ويستمد قدرته التفسيرية من السرد ذاته. كما يساعد نقد نموذج القانون الشامل وتفكيك الأطروحة السردوية البسيطة على التقريب بين التفسير والفهم السردي. «إن التناول المفهومي والبحث عن الموضوعية وإعادة الفحص النقدي تؤشر كلها نحو جعل التفسير في التاريخ مستقلا عن الطبيعة المفسرة لذاتها للسرد»[3].

السببية السردية عند أرسطو هي: « بنية الواحد بسبب الآخر» وهي تختلف عن السببية التفسيرية التي وهي: «بنية الواحد بعد الآخر» وهي تعتمد نموذج القانون الشامل ولكن ريكور يجري عليها تحويلا هو النسبة السببية الفريدة تأثرا بأعمال دراي ورايت واقترابا من تحليلات فيبر[4] وأرون[5] والتي تجمع بين الاستدلال الغائي والفهم القصدي والاستدلال العملي وتضم التخييل والبناء الاحتمالي. لكن كيف يحول ريكور السببية السردية الفريدة إلى سردية أساسية تعتمد على سببية كافية؟

يعلق ريكور على شغل موريس ماندلباوم ويرى أن ابستمولوجياه «تضعه في مسافة متساوية من دعاة نموذج التصنيف المقولاتي ومن أولئك الداعين إلى النسخة السردوية»[6] ويطرح التساؤل التالي: «بأي معنى

[1] المصدر نفسه ، ص. 267.
[2] المصدر نفسه ، ص. 274.
[3] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 278.
[4] أنظر كتاب ماكس فيبر **نظرية التاريخ ومنهجه**
[5] أنظر كتاب ريمون أرون **مقدمة لفلسفة التاريخ**
[6] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 305.

توفر فكرة المجتمع، كما قصدها ماندلباوم، محطة انتقال مرحلي في اشتقاق الكيانات التاريخية ابتداء من الشخصيات في السرد؟ »[1] .الجواب الذي يقترحه ريكور هو أن « فكرة الشخصية المفهومة بمعنى شخص ما يؤدي فعلا...يمكن أن تشغل دور الشخصية، أي شخص أو أي شيء يعيّن في السرد بوصفه الفاعل النحوي لمحمول فعل في الجملة السردية الأساسية « س يفعل ص» »[2]. وينتهي إلى الإقرار: « إن التاريخ يساعد على إعطاء الشخصية بعدها السردي التام »[3].علاوة على ذلك يخوض ريكور سجالا مع بروديل حول وظيفة النموذج السردي في تفسير التاريخ وحول مقولة السرد الحالي ودور الحبكة وحول اعتبار فكرة الأزمة هي المؤدية إلى استنتاج الطبيعة الدورية للتاريخ الاقتصادي. « إن بروديل ينطلق على نحو تحليلي من خلال عزل المستويات تاركا للاستدلالات التي تحدث بينها مهمة إنتاج صورة ضمنية عن الكل »[4]. بعد ذلك يتجه ريكور إلى التقريب بين المؤرخ والمؤول ويرى أن « الحبكة تنتهي عندما ينتقل الرمز من الخيالي المحلوم به إلى الخيالي المكون... وأن أشباه الأحداث التي تدل على فترات النظام الايديولوجي الحرجة توجد داخل أشباه – حبكات تضمن مكانتها السردية »[5].

الاستنتاجات التي ينتهي إليها ريكور في الجزء الأول من «**الزمان والسرد**» هي أن تحليل السرد التاريخي أدى به إلى ترك الأنماط السردية الأخرى وإلى تكذيب زعم علم التاريخ بلوغ الحقيقة وأن السرد القصصي هو البديل الذي ينقلنا من الملحمة القديمة إلى الرواية الحديثة وأنه « لا يعرض معناه كله إلا عندما يكون متاحا وضعه على الضد من الإرجاء المتعمد للبديل صحيح/ كاذب» [6]. الأمر الثاني الذي خرج به ريكور من البحث في العلاقات بين كتابة التاريخ وعملية الحبك هو أن المواجهة بين السرد التاريخي والسرد القصصي تشرّع للقول بأن « التاريخ ينتمي إلى الحقل السردي»[7]. لعل قوة السرد التي يتفطن إليها ريكور

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 308.
[2] المصدر نفسه ، ص. 309
[3] المصدر نفسه ، ص. 309.
[4] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 336.
[5] المصدر نفسه ، ص. 346.
[6] المصدر نفسه ، ص. 353.
[7] المصدر نفسه ، ص. 355.

مأخوذة من شهادة الفنومينولوجيا والتاريخ والقصص ومن إعادة تشكيل الزمن في الزمن المروي التي تقر بتوافق تصور الزمن بواسطة السرد القصصي مع تصور الزمن بواسطة السرد التاريخي.

في الجزء الثاني عندما يطبق ريكور النموذج السردي على السرد القصصي ناظرا في بنيته الزمنية يرى أن هذه المنطقة الجديدة من الحقل السردي ليست مغلقة بل تتكون من قائمة من الأجناس الأدبية المفتوحة وغير المصنفة لاسيما وأنها «تضم كل ما تضعه نظرية الأجناس الأدبية تحت مسميات الحكاية الشعبية والملحمة والمأساة والملهاة والرواية»[1]. إن توسيع فكرة الحبك والإيمان بتحوليته وقدرته على إحداث انشقاق عن التقليد السردي هو أحسن رد على القائلين بموت الوظيفة السردية والمنظرين للعقلانية المتمحورة في البنيوية وعلم السرد والسيميائية. إن الامتياز الذي يختص به السرد القصصي هو تمكين التصور السردي من استكشاف إمكانيات أرحب وامتلاك وعي فنومينولوجي بالزمن قادر على استكمال التقابل بين زمن التاريخ وزمن القصص والقيام بتمييز جديد بين زمن فعل السرد وزمن الأشياء المروية وبين التلفيظ السردي وتقرير الأشياء المروية.

من جهة مقابلة يميز ريكور بين السرد المكتمل والسردية الختامية وبين سرد الغائب وسرديات المتكلم وسرد الذات ويذكر عدة أنواع مثل السرد الملحمي والسرد النفسي والسرد اليوتوبي والسرد الأدبي والسرد البنيوي. حري بنا أن نذكر أن السارد لا يقدر أن يتحول إلى درجة فاعل إلا حينما يربط بين الأداء الابتدائي للسرد والقدرة على الفعل والمعرفة بوسائله وطرق إتمامه وآيته في ذلك: «أن السرد المكتمل يقرن سلسلة انتقالات القيم الموضوعية مع سلسلة الانتقالات التي تؤسس ذاتا عارفة أو قادرة»[2].

يختبر ريكور العلاقة بين النموذج والسرد ويرى أن هناك ثلاثة متطلبات ليستكمل السرد صرامته ويصبح سردية ختامية: الأولى هي حفاظ النموذج على فعاليته على طول المسار السيميائي نتيجة تأسسه على مستوى البنية الأولية للدلالة، والثانية أن يحافظ النموذج على قوته وتكون له دلالة منطقية والثالثة أن يصل بنا إلى

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي** ، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 21.
[2] المصدر نفسه ، ص. 95.

النقطة التي «تسمح لنا بتقديم مسح محدود للمقولات المعنوية»[1]. يكشف ريكور عن وجود علاقة محاكاتية بين أزمنة الفعل النحوي والزمن المعيش في السرد وينفي وجودها في الخطاب لأنه «إذا كان علينا إجراء التمييز بين التلفيظ (الخطاب بمصطلح بنفنست) والتقرير (السرد في معجمه) داخل السرد نفسه فإن ذلك سيضاعف المشكلة، لأنها ستتضمن أولا العلاقة بين زمن التلفيظ وزمن التقرير وثانيا العلاقة بين هذين الزمنين وزمن الحياة أو الفعل»[2]. من ناحية أخرى يشتغل ريكور على التمييز الذي يحدثه مولر بين زمن فعل السرد وزمن مادة السرد ويستنتج أن « كل سرد هو استحضار أحداث لا تدركها حواس السامع...وهو سرد لشيء ما ومع ذلك فإنه شيء ليس هو نفسه بسرد» [3]. إن « مادة السرد هي من حيث الجوهر زمنية الحياة ومع ذلك فإن الحياة لا تسرد نفسها، إنها تعاش». وبالتالي: « كل فعل سرد هو فعل سرد لشيء ما لا يكون عملية سرد بل عملية حياة ». إن السرد هو وصف لهذا التدفق للحياة. إن السرد « يتطلب مرورا ثابتا للزمن الفيزيائي تقيسه الساعة » ولكنه لكي يتم تسريعه ويتقدم يتطلب "الوثب على الزمن الميت بواسطة إيقاع متقطع في التعبير « جئت، رأيت، انتصرت» ومن تكثيف ملامح تكرارية أو استمرارية في حدث نموذجي واحد(« كل يوم»، « دون توقف»، «لأسابيع»، « في الخريف»، وما أشبه) »[4].

إن اللعب مع السرد يعني ربح رهان التجربة المعيشة التي يقصدها السرد، لكن «التجريبات المعاصرة في منطقة التقنيات السردية تهدف إلى تدمير تجربة الزمن ذاتها»[5] لأنها عوض أن تعيش زمن السرد تعمل على هيكلته. لذلك يعود ريكور إلى بروست وإلى فكرة تقدم فعل السرد على الأحداث ويتصور السرد على أنه فعل يعود بالزمن إلى الوراء للرد على المحددات الجوهرية الثلاثة للسرد عند جينيت وهي الترتيب والمدة والتردد

[1] المصدر نفسه ، ص 99.
[2] المصدر نفسه ، ص 117.
[3] المصدر نفسه ، ص 137.
[4] المصدر نفسه ، ص 139.
[5] المصدر نفسه ، ص 142.

ويركز على التنافرات بين الملامح الزمنية للأحداث وعلى التخالف الزمني في السرد الملحمي. إن « فن السرد، بالنسبة لبروست، هو جزئيا هذا اللعب مع الاستباق(proplepsis) والاستعادة (analepsis) »[1].

ربما القرارات التي يخرج بها ريكور من هذا البحث المضني هي أن زمنية السرد ليست بعيدة عن زمنية فعل السرد نفسه وأن أصل الإشكال يرجع إلى زمنية العلاقة القائمة بين التلفيظ والتقرير. إن عيب علم السرد أنه لم يتمكن من إنصاف التجربة الزمنية المعيشة لما استحالت عليه المحافظة على الخاصية القصصية لهذه التجربة واضطراره إلى اختزالها في تقنية سردية. إن تحليل تصور الزمن عبر السرد القصصي يؤدي إلى اكتشاف مقولتين رئيستين ترتبطان بالبنى الرئيسية للسرد وتمثلان وسيلتين هامتين من وسائل السرد هما وجهة النظر والصوت السردي وتتوجهان نحو العالم المروي ومحيط التجربة الإنسانية.

إذا ربطنا مقولتيْ وجهة النظر والصوت السردي بالتأليف السردي فإننا نقترب من فكرتيْ الشخصية والراوي بحيث « العالَم المروي هو عالم الشخصيات والراوي هو الذي يقوم بسرده. أما فكرة الشخصية فهي راسبة بثبات في نظرية السرد بقدر ما يتعذر على سرد ما أن يكون محاكاة لفعل دون أن يكون في الوقت نفسه محاكاة لكائنات فاعلة» [2]. إن فهم الكائنات الفاعلة على أنها كائنات مفكرة وواعية وقادرة على التعبير بالكلام عن أفكارها هو العامل المساعد على النقلة من محاكاة الفعل إلى محاكاة الشخصية ومن الشخصية إلى خطابها مثلما فعل أرسطو في نظرية المحاكاة ومقولة الحبكة الجامعة. لكن ينبغي التمييز هنا بين التلفيظ بوصفه خطاب الراوي والتقرير بوصفه خطاب الشخصية.إن دور مقولة وجهة النظر الذاتية أو الموضوعية ضرورية في التصور السردي لاسيما وأنها مبدأ التأليف و« تؤشر نقطة الذروة في دراسة تتركز على العلاقة بين التلفيظ والتقرير»[3]. كما أن مقولة الصوت السردي تكشف عن معان زمنية مهمة جدا تتضمن حاضرا وماضيا ومستقبلا وتحضر بشدة في الرواية البوليفونية متعددة الأصوات وهي كما يعرفها باختين: «بنية

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 145.
[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، التصوير في السرد القصصي** ، الجزء الثاني ، مصدر مذكور ، ص. 153.
[3] المصدر نفسه ، ص. 164.

روائية تحدث قطيعة مع ما يسميه المبدأ المونولوغي أو الأحادي الصوت الذي يسم الرواية الأوروبية بما فيها روايات تولستوي»[1]. إذا كان الراوي في الرواية المونولوغية يؤسس نفسه كصوت يعلو كل الأصوات الأخرى فإنه في الرواية البوليفونية يدخل علاقة حوارية مع الشخصيات الأخرى أين يتم التعبير عن الطبيعة الحوارية للعمل برمته وأين يحكم المبدأ الحواري القصص السردي وينقلنا من محاكاة الفعل إلى محاكاة الشخصيات حيث نشهد تراجع فن الحبك وتزايد الدور المناط بفكرة التنظيم الحواري. فما العمل إزاء تراجع الإقبال على فن الحبك مع انتشار الفكرة البوليفونية في الرواية المعاصرة؟ ينتبه ريكور إلى قيام باختين بالجمع بين الحوار والهجاء في نوع جديد يسمى الكرنفالي وهو مبدأ مرن وبلا حدود ولكن لا يمكن وصفه بأنه فاقد الشكل. إن امتياز القصص السردي يكمن في كونه يعرف السرد «بأنه حكاية زمن أو الأفضل حكاية عن الزمن»[2]. هذه الحكاية تفتح النص على الخارج وتحيل العمل الأدبي إلى العالم المعيش القابل للسكنى. في هذا السياق يقول ريكور إن «ما أسميه التجربة السردية للزمن هو الجانب الزمني من هذه التجربة الافتراضية للوجود في العالم التي يقترحها النص»[3]. هذا التقاطع بين النص وخارجه يعكس التلاقي بين القصص والقراءة وبين التجربة الخيالية والتجربة العادية للفعل [4]. كما أن السرد يفضي إلى استكشاف مجاهيل الذات البشرية والعثور عليها في الزمن المروي من خلال إعادة التشكيل القصصي الخيالي للزمن والحفر في العمق ونحو الوراء من أجل استرجاع الذكريات المنسية والتكلم مع الأفكار الصامتة وحدس التخمينات التي تراود الأغيار وفضح الأسرار التي يخفونها. وواضح في هذا التشابك بين الحاضر المروي مع الماضي أن فن القصص «يتألف هنا من جمع عالم الفعل وعالم الاستبطان في نسيج واحد ومن مزج الإحساس باليومية بالإحساس بالذات الداخلية»[5].

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 164

[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، التصوير في السرد القصصي** ، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 167.

[3] المصدر نفسه ، ص. 172.

[4] انظر، المصدر نفسه ، ص. 172.

[5] المصدر نفسه ، ص .177.

إن السؤال الذي يطرح ههنا هو هل يؤدي الاعتماد على التنويعات الخيالية للتجربة الزمنية في السرد إلى إلغاء الإحساس بقياس الزمن؟ يطرح ريكور مسألة زمن السرد بين الاختزال والتوسع ويرى أن اختصار السرد يؤثر منظوريا في عملية إيصال التجربة الزمنية للشخصية الرئيسية وأن الإطالة تسمح لكلية العمل بالحضور والظهور في كل إعادة قراءة وفي ذلك يقول: « يتقلص زمن فعل السرد باستمرار في علاقة مع زمن مادة السرد» [1]. لكن ما هي المشكلة التي تثيرها العلاقة بين زمن السرد وزمن مادة السرد؟ وما الفرق بين الراوي الذي يواجهنا في السرد والصوت السردي والمؤلف نفسه؟ وبمن يتأثر القارئ؟

« يمثل الصوت السردي الذي يخاطب هنا وهناك القارئ ويشرح ما يخص بطله جزءا لا يتجزأ من كتابة النص. في الوقت ذاته، فإن هذا الصوت المتميز عن السرد بالمعنى الضيق للكلمة والمفروض من أعلى القصة السردية يمتلك حقا دون منازع لأن يعطى أذنا صاغية»[2]. إن المقصود بهذا القول هو أن القارئ يتلقى عن الصوت السردي ويشارك في إعادة تأسيس العمل عبر إعادة القراءة ويفرض سلطته داخل النص. يمكن للسرد أن يجمع بين البحث عن الزمن والخوض في قضايا الثقافة عندما تنجح التقنيات السردية في دمج تجربة الزمان مع الجدال الكبير حول مصير الثقافة وبالتالي يمكن أن تكون الرواية تدربا روحيا وتجربة فريدة لدى الشخصية المحورية في النقد ويسهم في التطور الذاتي والتربية الذهنية والتحرر التدريجي.

من الواضح أن الرسالة الايجابية التي ينقلها السرد هي أن « فشل رواية النمو الداخلي ليس إلا الوجه الآخر لنجاح رواية الزمن» و «أن اللقاء الذي تحقق عبر التقنية السردية بين الرواية عن الزمن والرواية عن المرض والرواية عن الثقافة هو الوسيلة التي تنتجها مخيلة الشاعر لتحقق أكبر قدر ممكن من الوضوح» [3].

لعل أهم الإسهامات التي يقدمها السرد ليست فقط عرض نطاق هائل من الإمكانيات الوجودية والوعي بالتنافر

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، التصوير في السرد القصصي** ، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 192.
[2] المصدر نفسه ، ص. 193.
[3] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، التصوير في السرد القصصي** ، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 217.

المتوافق والبحث عن تقريب العلاقة بين الزمن والأبدية وبين الجانب الكوني والجانب الحُلمي وإنما أيضا فسح المجال للإنسان لكي يضع أقواله وأفكاره على محك الفعل.

جملة القول أن السرد لا يمارس بصفته شكلا من أشكال الحكي عن طريق التقصي والاكتشاف والإلهام خارج المعرفة الفلسفية وإنما هو يمثل مفتاحا هرمينوطيقيا للعمل ويسمح باكتشاف البعد خارج- الزمني له. ويرى ريكور أنه عوض النظر إلى السرد من الخارج والتركيز على الهوية وإلغاء الانشطار بين الإنسان والعالم يجب أن تضع الفلسفة التي تحكم العملية السردية من الداخل الزمن غاية لها وتنظر إلى العمل في مستواه السردي على أنه يستند إلى أساس نظري وثقافي [1]. يتحدث ريكور في هذا المستوى من المعالجة التأويلية « **للبحث عن الزمن الضائع** » عن الخلق السردي والتأليف السردي والاكتساب السردي ويكشف عن رهان هذا العمل وهو استبدال البحث عن الوحدة المفقودة والعودة إلى الأصل وإثبات الهوية بالبحث عن الزمن المفقود. في هذا السياق يصرح: « هكذا لا يعود السؤال كيف أمكن أن تتدهور فلسفة الوحدة المفقودة إلى تقص للزمن الضائع وإنما كيف يحقق البحث عن الزمن الضائع عبر وسائل سردية حصرا وبوصفه المولد التأسيسي للعمل استعادة الإشكالية الرومنطيقية الخاصة بالوحدة الضائعة» [2].هكذا يوجد العمل الفني خارج الزمان وبشكل سابق على وجودنا وهو يشبه الزمن المفقود لأن استعادته لا تعني تأمله وإنما اكتشافه وإعادته للحياة عبر تثبيت لحظته الهاربة في عمل باق عن طريق الكتابة ولذلك قال ريكور: « أن تخلق يعني أن تترجم» [3] وأضاف: « لن يضع نهاية لازدواجية معنى الزمن المستعاد إلا قرار الكتابة» [4]. هنا يمجد ريكور تجربة الكتابة ويعتبرها الوسيلة الوحيدة للقيام بعمل فعلي وتأمل أصلي لجوهر الأشياء وإنقاذ الفضاء السردي من الضياع وتحويله إلى حكاية حول الزمن وهكذا «يمتلك قرار الكتابة إذًا القدرة على تحويل الطابع خارج-

---

[1] انظر، ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي**، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 199.
[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي**، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 223.
[3] المصدر نفسه ، ص. 240.
[4] المصدر نفسه ، ص. 240.

زمني للرؤيا الأصلية إلى زمنية انبعاث الزمن المستعاد»[1]. هكذا يعقد السرد ميثاقا مع الحياة الإنسانية بحيث يدخل تباينات جريئة على المسار العادي للأحداث ويجعل الذاكرة أقوى من النسيان والفن مضاد للعدم والحياة تمتلك كل الأمل والتفاؤل وتستحق العيش. هكذا يؤسس السرد علاقة بين تعلم العلامات الخاصة بالزمن المفقود وتجلي الفن عبر تمجيد ما يوجد خارج الزمني، وبواسطة دراسة الصعوبات المفترضة لعمل لم يتحقق بعد والتغلب عليها تتم استعادة هذا الزمن. فماهي المفاتيح الهرمينوطيقية التي تنجز فعل استعادة الزمن المفقود عن طريق سرد النص؟ إذا كانت الحياة الإنسانية حبلى بالتجارب وبذخيرة من المعاني وإذا كانت منطقة استصلاح واستنبات فإن ما سيحقق نضجها ويكشف لنا عن أسرارها هو السرد وما يقتضيه من ارتباط فريد بالأحاسيس والذكريات عن طريق الصور الأسلوبية والعلاقات الاستعارية. وإذا كان الأسلوب هو « الكيان الفريد الناجم عن اتحاد الأسئلة الذي ينطلق منه عمل فني فذ وإجاباته عليه»[2] فإنه بالنسبة إلى الكاتب شأنه شأن اللون بالنسبة إلى الرسام ليس مجرد شيء تزويقي ولا مسألة تقنية بل هو رؤية « تشبه في عالم الفن الصلة الفريدة التي يوفرها قانون السببية في عالم العلم »[3]. في هذه الرابطة بين الأدب والحياة من الضروري المحافظة على الطبيعة السردية للحياة، ذلك « أن الحياة الوحيدة التي يمكن أن يقال إنها قد عيشت فعلا هي الأدب»[4] ولكن الأدب نفسه ليس سوى الانطباع المستعاد الذي يجعل **الاستعارة Metaphore** تتحول إلى أسلوب ولذلك يتقاطع الانطباع المستعاد مع الحياة ويوفق بينها وبين الأدب ضمن جدلية الذاكرة والنسيان والحياة والموت. إذ «ما دامت الحياة هي الصورة لطريق الزمن المفقود والأدب صورة لطريق خارج- الزمني، فإن لنا الحق في القول إن الزمن المستعاد يعبر عن استعادة الزمن المفقود في خارج- الزمني، تماما كما أن الانطباع المستعاد يعبر عن استعادة الحياة في العمل الفني»[5].

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، التصوير في السرد القصصي** ، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 241.
[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، التصوير في السرد القصصي** ، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 246.
[3] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، التصوير في السرد القصصي** ، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 246.
[4] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، التصوير في السرد القصصي** ، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص.249.
[5] المصدر نفسه ، ص. 250.

هنا «يتوقف السرد عندما يشرع الكاتب في عمله، عندها تنتقل كل الأزمنة من المستقبل إلى الشرط»[1]، فإذا كان النهار هو زمن الكتابة فإن الليل هو زمن السرد وإذا كان الكاتب يحتاج لانقضاء الليل حتى يستأنف عمله فإن السارد قد لا تكفيه ليال كثيرة حتى يستكمل قصته ولذلك «لا مفر من أن أحيا قلق عدم معرفة إن كان من بيده مصيري أكثر تسامحا من السلطان شهريار، إن كان سيقبل في الصباح حين أسكت عن سردي المباح، إرجاء آخرَ ويسمح لي أن أواصل سردي في المساء التالي» [2]. هذه النبرة المأساوية في التعاطي مع الزمن ومع ما يستوجبه السرد من صمت يلتحف بالظلمة ليست لجوء إلى باطن لاينقال أو عزوفا عن المعرفة والاستعاضة عنها بوجْد لا تطاله العبارة بل هي صنو التصميم على الانخراط في حكاية الزمن ومعرفة ما يحدث في صلبه. لذلك كان السؤال المحوريّ في الكتاب الثالث من «**الزمن والسرد**» هو: هل يمكن للسرد أن يكون سبيلا من سبل المعرفة؟

لقد ساعد الاهتمام بالهرمينوطيقا وفلسفة اللغة والعلوم الإنسانية ريكور على الانفتاح على أفق عالم جديد وعلى إزالة التوتر الذي كان موجودا بين نظرية الوجود ونظرية المعرفة ونظرية القيم. إن التجديد الذي قام به ريكور في عالم الفلسفة بدأ بدراسات متعددة الحقول حول خلق المعنى في اللغة في كتاب «**المجاز المرسل**» حيث بَيَّنَ أن الاستعارة لا تقوم على التحريف والاستبدال بل تغير استراتيجية الخطاب بأسرها وتمثل مغامرة أنطولوجية وهي نداء للإنسان للسكن في العالم شعريا. فريكور يرفض النموذج الاستبدالي للاستعارة ويرفض أن تكون هذه الأخيرة مجرد زخرفة تزيينية في اللفظ ويدعو إلى اعتماد نموذج حواري تفاعلي وإلى الاهتمام بالبنية الأنطولوجية والانفتاح على العالم ويكشف عن أن الرسوم التخطيطية في نقد كانط للمقولات ما هي سوى بنى سردية لتأويلية لغوية تعتمد على الخيال المنتج وليس الخيال التكراري ويدعو إلى استبدال الحقيقة العلمية بالحقيقة المجازية[3].

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 251.
[2] المصدر نفسه ، ص. 251.
[3] انظر، *Ricœur (Paul), MV*, p. 310-321.

غير أن العمل الجبار الذي سيقوم به ريكور في «**الزمن والسرد**» هو بناء المعمار الخيالي الذي توفره اللغة لنظرية المعرفة وعوض الاكتفاء بالمجاز والاستعارة والرمز فإنه يتعدى ذلك إلى كل أجناس السرد. فإذا كان ريكور يوضح في الكتاب الأول من «**الزمن والسرد**» أن السرد يوجد حيثما يوجد بحث في التتابع الخطي للزمان سواء في الحاضر ثلاثي الأبعاد عند أوغسطين أو في حبكة الأفعال المتتالية عند أرسطو أو في كتابة التاريخ عند مدرسة الحوليات والوضعية المنطقية وإذا كان قد تعرض في الكتاب الثاني إلى النظرية السردية في الأدب والتاريخ بوصفها ألعابا مع الزمن ومارس التأويل السردي على روايات ثلاثة هي «**السيدة دلاواي**» لفرجينا وولف و«**الجبل السحري**» لتوماس مان و«**البحث عن الزمن الضائع**» لبروست فإنه في الكتاب الثالث يجذر إشكاله المركزي ويختبر إمكانية استعمال «شعرية السرد» في معالجة التباسية الزمن ويقترح مفهوما جديدا يقوم بتشغيله في المرجعيات الفلسفية التي استدعاها وهو الزمن المروي[1].

إن الزمان في نظر ريكور سيظل مستغلقا على الفكر الإنساني ما لم يتم تناوله فلسفيا من زاوية السرد والتاريخ ولذلك يلجأ إلى شعرية السرد ويفحص مختلف التنويعات الخيالية على الزمن التي يقوم بها السرد الأدبي والسرد التاريخي ويستنتج وجود هوة بين الزمن الفنومينولوجي والزمن العادي وبين الزمن النفسي والزمن الكوسمولوجي، هوة لا نستطيع ردمها إلا بالزمن المروي وبواسطة فاعله الذي هو «**الهوية السردية**»[2].

حول تقدم العملية السردية في معالجة استعصائية الزمان يصرح ريكور: « بهذه الطريقة تجد مشكلة إعادة تصوير الزمان عن طريق السرد نفسها قد انتقلت إلى مستوى مواجهة مترامية الأطراف بين التباسية الزمانية وشعرية السرد»[3]. ويعمل على استثمار هذه المواجهة لكي يمر إلى نحت صورة فكرية جديدة تأخذ بعين الاعتبار المصادر الإبداعية التي تجود بها علينا النظرية السردية.

---

[1] أنظر ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي** ، الجزء الثالث، مصدر مذكور ، ص.ص. 145-151

[2] أنظر ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي** ، الجزء الثالث، مصدر مذكور ، ص.ص. 370-371-372-373-374-375.

[3] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي** ، الجزء الثالث، مصدر مذكور ، ص.7.

يدعو ريكور إلى تخطي الصياغة السردية الثانوية للتجربة الإنسانية وإلى عدم الاكتفاء بوصف الجوانب الزمنية الضمنية لمقولة السلوك عن طريق السردية والانخراط في التأمل الفلسفي والاهتمام بالتجارب الزمانية بأكثر جذرية والتحري في المصادر النفسية والاجتماعية والأنثربولوجية والاستفادة من تأثيرات الثقافة التاريخية والأدبية على الحياة اليومية للنفس والغير وعلى المفرد الجمعي[1]. كما تفطن إلى أهمية خوض نقاش فلسفي دقيق يشرك فينومنولوجيا الوعي بالزمان كطرف ثالث بين كتابة التاريخ وعلم السرد ويتم فيه تسليط الضوء على الوعي الداخلي بالزمان عند هوسرل والتأويل الأنطولوجي للزمان عند هايدغر والتحقق من أن وجود التباس مبدئي في فنومينولوجيا الزمان لا يمكن فهمه إلا بالسماح لنظرية المحاكاة بالعبور من تصور الزمان في السرد إلى إعادة تصوير الزمان من خلال السرد[2].

هذا التشكيل يتنازعه السرد التاريخي والسرد القصصي في مزاعمهما امتلاك الحقيقة. لذلك يتحرى ريكور المضامين المرجعية التي يعود إليها هذان الاختصاصان ويستنجد بما توفره الفلسفة التحليلية من ذخيرة منهجية وفكرية حول هذا الشأن، منتهيا إلى تأكيد التراوح بين الإحالة والشرح والتفسير والفهم وإخضاع « البعد الابستيمولوجي (المعرفي) للإحالة إلى البعد التأويلي لإعادة التشكيل» [3]. في هذا التراوح يتوجب بيان الفرق المنهجي بين النظر إلى التاريخ من جهة علاقته بالماضي عبر آثار باقية وشهود عيان مثل الأرشيف والشهادات والوثائق والمحفوظات التي تشتغل عليها ابستيمولوجيا المعرفة التاريخية والنظر إليه من جهة السرد عبر تأمل من درجة ثانية يتساءل عن معنى القصد الأنطولوجي وتأثير الآثار الباقية في بنية الشعور التاريخي وأهمية وساطة فعل القراءة بين عالم النص وعالم القارئ ولذلك يتساءل ريكور: « كيف يمكن لنا أن نؤول ادعاء المؤرخ – حين يبني سردا– أنه يعيد بناء شيء ما من الماضي؟ ما الذي يسمح لنا أن نعتقد أن هذا البناء هو ترميم أو إعادة بناء؟» [4]. إن الحل الذي يقترحه ريكور هو توسيع مفهوم التاريخ ليدمج

---

[1] انظر، المصدر نفسه ، ص.8.
[2] انظر، المصدر نفسه ، ص.9
[3] المصدر نفسه ، ص.10.
[4] المصدر نفسه ، ص.11.

الأحداث المروية في ممارسات الفاعلين البشريين وإعادة بناء الوعي التاريخي بحيث يجمع هذا الوعي بين الانتماء للتاريخ والمساهمة في صنعه وبين البحث عن تحصيل المعرفة التاريخية والتطبيق الهرمينوطيقي على القصد الأنطولوجي للوعي التاريخي.

كما يعمل السرد على أن ينقل الأفكار من دنيا الثبات والتجريد إلى عالم الحلم والصيرورة ويدفع الأشياء إلى أن تغير من وضعها السابق إلى محل جديد وأن تتحدث بنفسها وتأتي إلى الوجود وتحمل معها التطور والنمو وديناميةالحركة وقوة الفعل.[1] من هنا يسمح السرد باستيعاب لغة الحياة اليومية ويكشف عن « أن الناس لم ينقطعوا يوما واحدا عن الحديث عن الموضوعات»[2] وأن « الكلمات لم تكن غائبة دائما»[3] وأن اللغة تقدم استعارات مناسبة للتدليل على الاستمرار والاستبقاء وتشكل محطة ترحيل ومصدرا هاما للابتكار الدلالي والتوصيل إلى الغير. إن العودة السردية إلى الماضي التاريخي لا تطرحه كما كان سابقا بل تقود الحاضر الذي نعيشه من خلال التوقعات المكونة للأفق المستقبلي وذلك بالنظر إلى «أن إمكانية العودة إلى ذكرى ما وتغيير التوقعات، تحققت لاحقا فيها أو لم تتحقق، يسهم في إقحام الذكرى في الدفق الموحد للتجربة المعيشة»[4]. فالتجربة السردية تحتل موقعا زمنيا يسمح بالمرور من الذاتي إلى الموضوعي وتمثل المفتاح الذي يطهر التجربة المعيشة من ماديتها ويبقي فقط على صورتها الزمنية بحركة تفريد متباين وامتداد متخيل ودفق مطلق. لكن «كيف يمكن معرفة أن الجريان المكون الأقصى للشعور يمتلك وحدة؟» [5]. إن السمة الأساسية لتدفق الزمان هي استمراريته في الجريان الذي يضم بين ثناياه الاختلافات حيث يترابط القصد بالتوليد والانقطاع بالانطباع والحرية بالتقبلية وبالتالي فإن « نظرية إعادة الإنتاج بأسرها تقوم على الاختلاف بين « كأن» والحاضر على نحو توليدي»[6].

---

[1] المصدر نفسه ، ص.26.
[2] ريكور (بول) ، الزمان والسرد، الزمان المروي ، الجزء الثالث، مصدر مذكور ،ص.40.
[3] المصدر نفسه ، ص.40.
[4] المصدر نفسه ، ص.52.
[5] المصدر نفسه ، ص.61.
[6] المصدر نفسه ، ص.63.

على هذا الأساس يهتم السرد بالتجارب المتوالية في الزمان ويضفي المعنى على «ما بين» الميلاد والموت في الحياة اليومية ويتأمل في الوجود ولا يعني تواليا بسيطا أو تلاحما وتتابعا وإنما يعني أيضا تغيرا وتقلبا في الرحلة والتوجه و«يصير الميلاد حدثا في الماضي الذي لم يعد موجودا، تماما كما يصير الموت حدثا مستقبليا لم يحدث بعد، ويصير تلاحم الحياة انقضاء للزمان يؤطره سائر الزمان»[1].

كما يساعد السرد على الانفتاح على الماضي عن طريق تكرار التراث على نحو مختلف والإقبال على الوجود في العالم عن طريق الامتلاء بالحاضر ويسمح بالاتجاه نحو المستقبل مشاركة وانتظارا لما سيأتي وتوقعا لأحكام القدر وتقلباته. «إن الانشغال يركز على الحاضر تماما كما تركز الزمانية الأصلية على المستقبل وكما تركز التاريخية على الماضي»[2]. إن السرد يخضع إلى منطق الفعل وذلك لكون « مفاهيم الفعل والسرد هي التي لا يمكن نقلها من الطور الإنساني إلى طور الطبيعة» [3] بل إدخال الزمن النفسي في زمان الطبيعة لكون المعيار السردي هو الذي يتحدد على ضوء معيار الممارسة وبالنظر إلى أن كل سرد هو محاكاة لفعل ما. في إشكال العلاقة هذا بين الزمن والفعل والسرد، لعل «الطريقة الفريدة التي يجيب فيها التاريخ على التباسات فنومينولوجيا الزمان تكمن في بلورة زمان ثالث – ربما يكون الزمان التاريخي - يتوسط بين الزمان المعيش والزمان الكوني»[4].

يميز ريكور ههنا بين السرد التاريخي والسرد القصصي ويرى أن الزمان التاريخي يتكفل بإجراءات الربط بين الزمن المعيش والزمان الكوني ويعمل على تكميل العلاقة بين التاريخ والسرد عن طريق الخلق والابتكار، كما تكشف الطبيعة الشعرية للتاريخ عن مصاعب التأمل وتظل فنومينولوجيا الزمان هي المقياس المشترك بين التاريخ والقصص من خلال التنويعات الخيالية التي يحققها السرد والتي يعوّض فيها مصطلح

---

[1] المصدر نفسه ، ص.107.
[2] المصدر نفسه ، صص. 121- 122.
[3] المصدر نفسه ، ص.135.
[4] ريكور (بول) ، الزمان والسرد، الزمان المروي ، الجزء الثالث، مصدر مذكور .صص. 145-146.

الإحالة بمصطلح إعادة التصوير ويتخذ من الأحداث التي وقعت في الماضي محكًا له، وفي ذلك يقول ريكور: « نؤثر استعمال مصطلح إعادة التشكيل (refiguration) على مصطلح الإحالة(référence) »[1].

علاوة على ذلك يطرح ريكور مشكلة الواقع المطبق على الماضي في مصطلح « الماضي الواقعي» ويدرس القصدية التاريخية بين المعايير الابستيمولوجية للحدث والمعايير الأنطولوجية للتصور عن طريق الحبك ويستنتج أن «الهوة بين الماضي الواقعي والقصص غير الواقعي هوة سحيقة لا تردم»[2] وأن إعادة بناء المؤرخين وترميماتهم لا تحل محل الماضي الذي انقضى وإنما نيابة عن ما كان واقعيا ذات يوم وبالتالي هي تتناسب مع الماضي الذي مازال يحتفظ بآثاره بينما السرود القصصية تظل لاواقعية. فريكور يكشف عن الدور المركزي الذي يلعبه القصص في تشريع القيمة وإضفاء المعنى على الحياة الحبلى بالعناء والمنفعلة بأحداث التاريخ لأن« للحكايات والقصص آثارا تعبر عن وظيفة إيجابية لها في الكشف عن الحياة والعادات وتحويلهما»[3] ولأن أيضا آثار القراءة التي تتحقق بين عالم النص الخيالي وعالم القارئ الفعلي هي الإلهام والتحويل وبالتالي: « عن طريق القراءة يعود الأدب إلى الحياة أي إلى ميدان الوجود العملي والتأثيري»[4].

ما يترتب عن هذه الإحالة المتقاطعة بين السرد والتاريخ هو تداخل بين قوة التاريخ وقوة القصص في إعادة تصوير الزمان وتبادل المواقع على مستوى الفعل الإنساني وإعادة إنشاء الماضي الفعلي وإضفاء الصفة التاريخية على السرد القصصي وإضفاء الصفة الخيالية على السرد التاريخي. فالسرد يعمد إلى إعادة تصوير الزمان في حركة تشميل يتلازم فيها الشعور التاريخي الموحد والشرط التاريخي الفعلي وتكون الثمرة أنه واقع مفرد جمعي. وبأي حال ليس من قبيل الصدفة أن الدور التوسطي الذي يؤديه الزمان التاريخي بين الزمن المعيش والزمان الكلي يسمح له بإعادة تسجيل زمان السرد في زمان العالم وإضفاء الكونية على الزمن المعيش وتنزيل الإنسانية في الزمان الكوني وفسح المجال لعالم المعاصرين بأن يتوسط أيضا بين عالم

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي** ، الجزء الثالث، مصدر مذكور ،ص.146.
[2] المصدر نفسه ، ص. 148.
[3] المصدر نفسه ، ص. 148.
[4] المصدر نفسه ، ص. 148.

الأسلاف وعالم الأخلاف. في هذا الإطار يؤدي السرد وظيفة التذكر بالنسبة لآثار الماضي وتحقيق التفاعل مع أحداث الحاضر المشترك. إن «المثال النموذجي بهذا الصدد هو مثال السرد الذي نتلقاه من فم واحد من أجدادنا. لا بدّ أن جدي قد روى لي خلال شبابي أحداثا حول أناس لم أستطع التعرف عليهم» [1]. ويخلط هذا النوع من السرد بين شهادة الأحياء وذكرياتهم والآثار المتبقية من الماضي، « ولكن يجب القول أيضا إن السرد الذي يرويه أحد الأجداد يقدم أصلا وساطة من العلامات، وهكذا يميل إلى جانب الوساطة الصامتة للوثيقة والنصب التي تجعل الماضي التاريخي شيئا مختلفا اختلافا كليا عن ذكرى عملاقة»[2]. يعكس السرد في حديثه عن الماضي التاريخي جملة من الوسائط الرمزية مثل الوثائق والأراشيف والآثار التي تعبر بطرق تتراوح بين الصمت والكلام عن الأحداث التي وقعت في الماضي ولكن «إذا كان التاريخ سردا حقيقيا فإن الوثائق تشكل وسيلة برهانه العميقة، فهي تغذي دعواه في أنه قائم على الوقائع» [3]. على هذا النحو يظهر السرد كشهادة حية من طرف الإنسان– عن طريق الذكرى– على وقائع وأحداث ماضية مازالت حية وباقية وموجودة في داخل العالم الإنساني وتؤثر في تجارب الناس في الحاضر ولها وزن وثقل وجودي على المرور إلى المستقبل ولذلك « كان التاريخ دائما نقدا للسرود والحكايات الاجتماعية وبهذا المعنى تصحيحا لذاكرتنا المشتركة. وتحافظ كل ثورة توثيقية على هذا المسار نفسه» [4]. على أن ما يدل عليه الأثر هو موضوع اهتمام الفيلسوف وليس المؤرخ وحسب وذلك لأن «الأثر هو أداة من أكثر الأدوات غموضا التي يعيد بها السرد التاريخي تصوير الزمان... عن طريق بناء الاتصال الذي يحققه تداخل الوجودي والتجريبي في دلالة الأثر» [5] بالرغم من أن « الأثر يدل على شيء ما دون أن يجعله يظهر» [6]. وحينما أقر ريكور بأن الأثر لا يهم المؤرخ فحسب بل يهم الفيلسوف كذلك فلأن «الإسهام الرئيسي للسرد في الفلسفة لا يكمن في

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي** ، الجزء الثالث، مصدر مذكور .ص.168.
[2] المصدر نفسه ، ص.ص. 168- 169.
[3] المصدر نفسه ، ص. 173.
[4] المصدر نفسه ، ص. 175.
[5] المصدر نفسه ، ص. 184.
[6] المصدر نفسه ، ص. 185.

نطاق الحلول التي يقترحها للتنافر بين زمان العالم والزمان المعيش بل في استكشاف سمات غير خطية للزمان الفنومينولوجي الذي يخفيه الزمان التاريخي لكونه موضوعا في إطار كرونولوجيا الكون الكبرى»[1].

لقد احتاج بول ريكور إلى تجديد النظر في مصطلح القصص والانتقال من النظر إليه في إطار علاقاته مع تكوين الزمن الإنساني إلى الاعتراف بمساهمته في تكوين الذات عينها، ولذلك طور بول ريكور في كتابه «**عين الذات غيرا**» (في الفصلين الرابع والخامس) مفهوما مغايرا للسرد يجعله مرتبطا أساسا بالبعد الإيتيقي ويتلازم مع الحركة الجوهرية للذات المفكرة المتوجهة نحو ذاتها ونحو الأشياء. ترتب عن ذلك اعتبار السردية ظاهرة أيقظتها المصلحة الغائية للفعل الذي ينبغي أن تراهن عليه إيجابية الإنسان بالنظر إلى وجوده وتاريخه طالما أن السرد هو انتقال طبيعي من الوصف إلى الإلزام ومن المحاكاة الساذجة إلى التكرير الإبداعي ومن التتابع الزمني إلى التحولات المفاجئة. فـــ« النظرية السردية فيما يقول ريكور، تحتل في كامل المسار الخاص ببحثنا منزلة مفصلية بين نظرية الفعل والنظرية الأخلاقية»[2]. وبالتالي ينبغي أن تفهم النظرية السردية على أنها المكان الذي يتقاطع فيه الأدب بالحياة والتاريخ بالخيال والفعل بالإتيقا والإنية بالغيرية والخصوصية بالكونية، وتمثل الهوية السردية الثمرة الحقيقية لهذا التشابك التفاعلي ونقطة الالتقاء التوليدي.

3.مولد «الإيتيقا السردية»[3]:

لقد تطلب تشييد «الإيتيقا السردية» من طرف ريكور إقامة همزة وصل وربط جسر بين الإيتيقا والتفكير السردي يتيح للسردية أن تحتل مرتبة المقولة الغائية بسبب أولوية البنية السردية في الكتابات الفلسفية التي أخذتها الهرمينوطيقا المعاصرة بعين الاعتبار وسمحت للسرد التأويلي بطرح الأسئلة التالية: كيف تتشكل الذات عينها؟ ومم تتكون الذات الساردة؟ وماذا تمثل الجماعة السردية التي ننتمي إليها؟ إذا كان المتبادر إلى الذهن هو محاولة ريكور بلورة منطق طريف خاص بالسرد بالكشف عن بنية سردية عميقة للعقل وتأسيس

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي** ، الجزء الثالث ، مصدر مذكور . ص.195.

[2] Ricœur(Paul) , *SCA*, p. 180 .

[3] Kemp (Peter), « Pour une éthique narrative », in *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, sous la direction de Jean Greisch et Richard Kearny, Cerf, Paris, 1991, p.337.

« تفكير جديد في اللغة» فإن المقصود من ذلك هو ربط صلة بين عدة مباحث مختلفة ووضع السردية والفلسفة جنبا إلى جنب في مفهوم مستحدث هو«**الفلسفة السردية**» بعد المرور بعدة منعطفات مثمرة واحترام الاختلافات القائمة بين المستويات النظرية والعملية التي تميز المسار الفلسفي. من هذا المنطلق: «أن نفهم حدثا يعني أن نكون قادرين على وضعه في سرد يمنحه معنى. إن التاريخ والتراث والسرد هي الأمكنة التي يمكن أن يحيا فيها المعنى. وتقتضي حياة المعنى هذه استمرارية خيط يربط الحاضر بالماضي البعيد جدا والذي ينبغي أن نستثمره في إبداع المستقبل»[1].

يتجاوز السرد المعنى التقني الذي يحصره في شكل السرد التخييلي الذي نراه موجودا في الرواية والقصة والملحمة نحو « أنواع السرد الصيغية الرائجة لدى العامة، مثل الرواية البوليسية والرومانس الحديثة وقصص الغرب والتمثيلات التليفزيونية والتي لا يتنازل نقاد الأدب ليدرسوها إلا نادرا، قد تقدم معلومات مهمة عن مجتمعنا إذا أمكن إعادة محتواها اللاّوعي إلى الحياة »[2]. وفضلا عن ذلك فإن السرد يعبّر عن مقام أنطولوجي وذلك لما ينطوي عليه من فعالية تضفي المعنى على كل ما يحدث في الزمان ويتعاقب فيه وينتظم داخله. فإذا كان الوجود محايثا ومتعينا وليس عاما ومتعاليا ولا تنكشف حقيقته إلا في التجربة الزمنية وفي الموقف التاريخي، فإنه وجود قائم بالسرد وبوساطته، ولا يتحقق إلا بطريقة شعرية، أو هو بتعبير آخر، وجود سرديّ. وهذه الطبيعة السرديّة هي التي تميّز وجود الإنسان عن حياة الحيوان وتفرق بين الأحداث التاريخية والوقائع الطبيعية. فالسرد يتضمن قيما وصفية وتداولية ومعرفية ويوفر كفاءة للذات تساعدها على إنجاز ذاتها فضلا عما تتيحه السردية من تشكل لسيميائية العمل والفعل. في الواقع «يمكن للمسار السردي للمرسل... أن يظهر ليس فقط كمكان لممارسة القدرة المؤسسة ولكن أيضا كمكان تباشر فيه مشاريع التحريك وتتبلور البرامج السردية التي تستهدف حمل الذوات– أصدقاء أو خصوما– على ممارسة الفعل المطلوب »[3]. علاوة على أن

---

[1] Hottois (Gilbert), *De la renaissance à la Postmodernité*, De Boeck & Larcier s.a , 2e édition 1998, Paris- Bruxelles, p.358.

[2] ولاس (مارتن) ، **نظريات السرد الحديثة** ، مرجع مذكور . ص.28.

[3] كورتيس (جوزيف) ، **مدخل الى السيميائية السردية والخطابية**، ترجمة جمال حضري، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007، ص.44.

« الدفاع عن نظرية السرد يمكن أن يتعارض دائما مع طموح الأخلاق في أن تكون الحَكم الوحيد في تكوين الذاتية ويعني تذكّر أن السردية ليست مجردة من أي بعد معياري أو تقييمي أو توجيهي»[1].

الحد من هيمنة الطموح الأخلاقي وشحن السردية ببعد معياري والبحث عن نقطة التقاطع التي يلتقي فيها القيمي بالسردي، تلك هي إحدى المهمات التي تضطلع بها « الإيتيقا السردية». لكن المعضلة التي تواجه التفكير عندما يعزم على الخوض في موضوع الإيتيقا هي هشاشة الأرضية التي يقف عليها وتنوع العناصر التي يتكون منها الحقل الأخلاقي وتدخل عدة قوى خارجية فيه وإعاقته عن استكمال مساره طالما أنه مطالب بالتطرق إلى الواجبات والمعايير والقيم والأحكام والقواعد والقوانين. زد على ذلك الوضعية التي يعيشها العالم المعاصر بعد التحولات العميقة والتي كشفت عن حقيقة تأزّم القيم وبالتالي الحاجة الملحة إلى إعادة تعريفها ومنح الجانب الإيتيقي معنى جديدا وربما ضرورة التعويل على الإيتيقا في توجيه وتطهير السياسة من التشويهات التي ألحقتها بالممارسة.

التحدي الكبير الذي يواجه المفكر راهنا يتمثل في انتمائه إلى حقبة من التفكير الفلسفي المعاصر أعادت التفكير في المطلق وفي أسس العلم والأخلاق والسياسة وأدخلت الفكر الفلسفي ما بعد البنيوي مرحلة التفكيك والخلخلة الذاتية للثنائيات وتقويض الأسس. لكن المفارقة هي أن الفكر المعاصر قد خسر العديد من الضمانات واليقينيات ولكنه ربح الانفتاح والتجدد وبالتالي نحن أمام عقلانية نقدية مفتوحة في طريقها إلى نحت أنسنة جديدة. وإذا كان الفلاسفة المعاصرون يواجهون صعوبة إعطاء ركائز للإيتيقا والعدالة والقانون دون الوقوع في المطلقات مجددا فإن ذات الصعوبات هي التي تشرّع الأنسنة من خلال جعل حقوق الإنسان والحريات هي المصادر الرئيسية للأخلاق وليس الله أو الطبيعة أو العقل. «إن رهان كل حكمة أكسيولوجية هو عندئذ المصالحة والتوازن بين هذه المطالب المختلفة والمتكاملة بشكل لا فكاك فيه وإن قيمتيْ الحياة والحرية هما الأساس في كل إتيقا وفي كل سياسة سواء قد كان الأمر في الماضي أو يكون في الحاضر أو سيكون في

[1] ريكور (بول) ، الزمان والسرد، الزمان المروي ، الجزء الثالث، مصدر مذكور . ص. 375.

المستقبل... »[1]. إن أعمال بول ريكور تتقاطع مع هذا الزخم المعرفي والعراك الاجتماعي وتناقش هذه القضايا المستحدثة. غير أن ما يميز الشغل الفلسفي الذي قام به هو احتلاله مكانة بارزة في النقاش الدائر بين الفلاسفة والعلماء ورجال القانون والأطباء ورجال الدين حول المشكل الإ تِيقي وتقديمه لجملة من التوصيات واقتراحه عدة وسائط وقيامه بجملة من المصالحات. هذا الحقل الذي يتحرك فيه ريكور هو الحقل الأخلاقي- الإ تِيقي إذا صحت العبارة إذ « لا يتفق المختصون في الفلسفة الأخلاقية حول توزيع المعنى بين العبارتين أخلاق وإتِيقا. والاشتقاق في هذا المجال هو دون جدوى بما أن إحدى العبارتين (الفرنسيتين) آتية من اللاّتينية في حين أن الأخرى آتية من اليونانية وبما أن كليهما تحيلان بطريقة أو بأخرى إلى المجال المشترك للعادات الخلقية، ومع أنه لا يوجد اتفاق حول طبيعة العلاقة بينهما، إن كانت تفاضلية أو من ضرب آخر، فهناك اتفاق على ضرورة الاحتفاظ بالعبارتين معا» [2]. الاحتفاظ بالعبارتين معا كأنه جدلنة بين أرسطو وكانط. فما سماه ريكور إتِيقا الحد الأدنى تتكون من الفصول السابع والثامن والتاسع من كتابه « **عين الذات غيرا**» والذي ميز فيه بين ثلاث لحظات: لحظة القصد الإيتيقي لما يرغب فيه أن يكون خيرا وهو هنا أكثر أرسطية وغائية، اللحظة الثانية هي المعيار الأخلاقي لما يفرض كواجب وهو هنا أكثر كانطية وإلزامية، أما اللحظة الثالثة فهي اللحظة الريكورية والتي أبدع فيها مفهوم الحكمة العملية.

لكن هذا الهاجس الريكوري الذي لا يفرّط في أيّ من الاستعمالين يدعمه تحديد مدقق لكل من مجاليْ الأخلاق والإيتيقا لذلك نجده يقول: «أقترح أخذ مفهوم الأخلاق على أنه الحد المرجعي القار وتحميله وظيفتين، وظيفة تعيين حقل المعايير من جهة، أي بمعنى آخر مبادئ المباح والمحظور ومن جهة أخرى الإحساس بالواجب من حيث هو الوجه الذاتي من علاقة الفاعل بالمعايير. وهنا تكمن في نظري نقطة الارتكاز ولُب المشكلة. وبعلاقة بهذه النقطة يتعين تحديد استخدام مصطلح الإيتيقا. وأرى عند ذلك أن هذا المصطلح ينقسم إلى فرعين، فرع يعين شيئا هو بمثابة الموقع العالي للمعايير- وسأتكلم عند ذلك عن إيتيقا أمامية- والآخر

[1] Savater (Fernando) , *Dictionnaire philosophique personnel*, éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1998, p. 119.

[2] ريكور (بول) ، **العادل**، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص343.

يعين ما يمكن عده بمثابة موقع سفلي للمعايير وسأتكلم عند ذلك عن إيتيقا خلفية»[1]. تبعا لهذا التحديد تتخلص الأخلاق من دغمائيتها وتتخلى الإيتيقا عما قد يلحقها من نزوع إلى الفردية. فـ«الأخلاق ليست دُغما Dogma ولا مجموعة من القيم الأبدية بل هي مشكل، وينبغي أن تتجدد دائما وأن تطرح في حدود مختلفة متكيفة أو جديدة بشكل جذري وأن يعاد تأسيسها أو على الأقل يضمن لها ملاءمة وصلاحية لوجوبيتها الضرورية في الآن نفسه»[2]. أما الإيتيقا فتطمح إلى حياة جيدة تمنحها السياسة إمكانية التحقق مؤسساتيا وهو ما يذهب إليه ريكور في التعريف التالي: « أعرّف القصد الإيتيقي بواسطة الحدود الثلاثة التالية: السعي إلى حياة طيبة مع الآخرين ومن أجلهم في إطار مؤسسات عادلة. إن المكونات الثلاثة للتعريف هي هامة بشكل متساو»[3].

تَساوي هذه المكونات الثلاثة في الأهمية غير معزول عن إشكال السرد وعما اصطلح على تسميته ب«الإيتيقا السردية» حيث يبرز السرد بوصفه أمرا لا يمكن الاستغناء عنه في كل منزع إيتيقي وتظهر الإيتيقا كمطلب ضروري في كل تجربة سردية وبالتالي تجاوز التناقض الظاهر بينهما. « وعلى حد تعبير المؤلف يتعلق الأمر بإيتيقا لا تكون لا مفروضة ولا ميتافيزيقية. وقد يكون حدس انطلاق المؤلف هو أن الإيتيقا السردية يمكن أن تكون هذه الإيتيقا المستحيلة، أي أن السرد يمكن أن يقدم المساعدة الإيتيقا التي تتخلى عن مزاعمها المعيارية»[4]. وربما كان جان بول سارتر هو السباق إلى ذلك عندما فصل القول في هذه الصلة : « بالرغم من أن الأدب شيء والأخلاق شيء آخر، نرى في أعماق فرائض الفن فرائض الخلق، إذ مجرد الجهد الذي يتكلفه الكاتب في كتابه اعتراف منه بحرية قرائه وشروع القارئ في تصفح الكتاب اعتراف منه كذلك بحرية كاتبه»[5].

إن طبيعة ومصير السرد لا يهمان السيمياء السردية فحسب وإنما كل المشروع الفلسفي وبالخصوص الشغل الذي يقوم به ريكور في المجال العملي. ولذلك مثلت النظرية السردية الشرط الضروري لميلاد الإيتيقا خاصة

---

[1] المصدر نفسه ، ص 344.

[2] Blondel (Eric), *Le problème moral*, edition PUF, Paris, 2000, p,p.2-3.

[3] Ricœur (Paul), *LI, Autour du politique*, edition Seuil, 1991, p.257.

[4] Staquet (Anne), *La morale et ses fables, de l'éthique narrative à l'éthique de souveraineté*, p.8.

[5] سارتر (جان بول) ، ما الأدب؟ ، ترجمة محمد غنيمي هلال ـ مكتبة الأسرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، طبعة 2000، ص.67.

و«أن السرد هو فن الزمن. هكذا يتمطط الزمن المحكي فيتراكب، فيتكاثر، فيتسع لكل الفضاء الداخلي الذي يعطي الفعل قيمته وثراءه»[1]. لقد حاول ريكور أن يجعل من السرد الوسيلة الأساسية لتوسيع الحقل العملي وأن يجعل من الحياة مصدرا للتأليف السردي ومن السرد شاهدا على لغز التصدع الذي يداهم تجربة الالتزام وينخر الذات من داخلها ويبقيها تصارع تكوينها الجوهري دون أن تتخلص من تناهيها وحاجتها إلى الآخر. وعلى الجملة فإن «الكائنات الفاعلة هي التي تحاول أن تصنع تاريخها وهي التي تخضع للشرور التي تتولد عن هذا التأثير نفسه»[2].

عندئذ يتمثل الهدف التام للسرد في ربط تجربة العدم التي تخص الذات بأساس التحقق الذاتي وذلك بحل إعضال علاقة الذات بالآخر وبتسديد الفعل وحسن تدبيره وهو ما يعني تجاوز الشكل البدائي لفن السرد الذي انحصر في تبادل التجارب ومثّل التمرين الجمهوري للحكمة العملية إلى تدريب أخلاقي من درجة ثانية قريب من الفرونزيس الأرسطي والتعقل أو جودة الروية عند أبي نصر الفارابي في «**فصول منتزعة**»[3]. فعلى سبيل المثال، القصص الثلاث « **السيدة دلاواي**» لفرجينا وولف و « **الجبل السحري**» لتوماس مان و «**البحث عن الزمن الضائع**» لبروست والتي كنا أشرنا إليها، يتضح من متابعتها أن أبطالها أثاروا عدة قضايا إ يتيقية حول معنى السعادة واللّذة وتمسكوا بوجهات نظر مختلفة حول كيفية السعي إلى السعادة ولكنهم أجروا نقاشا على المشاعر الباطنية وخاضوا في عملية التفكير المشترك وتوصلوا إلى قيم مشتركة وهي تنظيم الذات واللعب مع الزمن بحيث لا يؤدي إنجاز الكيان وتحصيل السعادة إلى إزعاج الغير وإهمال مشاعر الصداقة والمحبة والعدالة. وهكذا فإن استخدام الرواية بوصفها موضوعا للبحث والاستفسار ومرجعية يستلهم منها الناس توجيهات عملية وقواعد سلوكية، كثيرا ما يحدث هذا الاستخدام نتائج باهرة على صعيد الممارسة وينتج أجوبة حاسمة لأسئلة عالقة ويقود إلى تطور في اهتمامات المتلقين يغير طريقة التفكير لديهم ويمنحهم رؤية للكون

---

[1] Bougère (Fabienne) , « Mrs. Dollaway ou le temps de la littérature », *Esprit* 3-4, Mars- Avril 2006, pp.117-118.

[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي** ، الجزء الثالث، مصدر مذكور ،ص. 385.

[3] أنظر الفارابي (أبو نصر) ، **فصول منتزعة**، تحقيق فوزي متري النجار، دار المشرق ، بيروت ، 1993.

مختلفة ويدفعهم إلى التفكير التعاوني المشترك وإلى إجراء مقارنات مع تجارب غيرهم في الحياة والاستفادة منها. من البين إذن أن السرد يثير روح البحث الحر والاستفسار العميق ويولد الاختلافات والفوارق بين الأذواق والتأويلات ويجسر الهوة الفاصلة بين الذوات ويقرب المسافات التي تربط بين الثقافات ويجعل الشخصيات تطرح الأسئلة وتخوض تجربة التفكير المعمق وتمعن النظر في الحياة اليومية وتستشكل مطلب القيم وتتحرى في إجراءات التعبير وأشكال الشرعنة والتسويغ التي ترتبط بالممارسات والأفعال.

هذا الالتقاء بين السرد والإيتيقا استوجب من ريكور العودة في مرحلة أولى إلى كتاب «**فن الشعر**» لأرسطو قراءة وتدبيرا من أجل الاستيضاح كيف أن « الشعراء الناشئين يمهرون في العبارة والأخلاق قبل أن يقدروا على تركيب الأفعال»[1] وذلك لأن «الخرافة إذن هي مبدأ المأساة وروحها ويتلوها في مرتبة ثانية الأخلاق...وفي المقام الثالث تأتي الفكرة وأعني بالفكرة القدرة على إيجاد اللغة التي يقتضيها الموقف وتتلاءم وإياه وهذا في البلاغة من شأن السياسة والخطابة»[2]. وبالرغم من اعتراف أرسطو بتفوق الخرافة على الأخلاق والعبارة إلا أنه لا توجد خرافات ومآسي[3] خالية من الشيم الأخلاقية ، كما أن الأشخاص الذين يعبرون عن لغة الحياة المدنية لا تعوزهم رسم الصفات الخلقية. في هذا الصدد نراه يقول: « الخلق هو ما يرسم طريق السلوك، هو ما يختاره المرء إذا أشكل عليه الأمر أو يتجنبه (ولهذا فلا أخلاق في الأقوال التي ليس فيها أدنى اختيار أو اجتناب من جانب المتكلم) »[4]. وإذا كان الاختيار متعلقا بالفعل فإن «غاية الحياة كيفية عمل لا كيفية وجود والناس هم ما هم بسبب أخلاقهم ولكنهم يكونون سعداء أو غير سعداء بسبب أفعالهم. وإذن فالأشخاص لا يفعلون ابتغاء محاكاة الأخلاق بل يتصفون بهذا الخلق أو ذاك نتيجة أفعالهم»[5]. لذلك فإن«عالم الفعل والحادثة الاجتماعية، أي عالم الزمان والصيرورة، له ارتباط بالأذن خاص ووثيق.. الأذن

[1] أرسطوطاليس، **فن الشعر**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، مرجع مذكور . ص.21.
[2] المصدر نفسه ، ص.21.
[3] تتكون المأساة عند أرسطو من عناصر ستة: الخرافة والأخلاق والمقولة والفكر والمنظر المسرحي والنشيد .
[4] المرجع نفسه، ص. 22
[5] أرسطوطاليس، **فن الشعر**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، مرجع مذكور . ص.20.

تصغي، وتترجم ما تسمعه إلى سلوك عملي»[1]. هذه الرابطة بين القول والفعل يدعمها كتاب «**نيقوماخيا**» الذي يبيّن انعقاد الأصرة بين الفضائل الأخلاقية والفضائل الفكرية [2] في **الفرونيس** **Phrénosis** أو **التدبير** تخصيصا. لكن هل يجوز لنا القول بأن أرسطو قد مهد الطريق لريكور من أجل بناء «**إيتيقا سردية**»؟

يذهب بيتر كامب إلى القول بصعوبة تقبل وجود مصطلح «الإيتيقا السردية» في فلسفة بول ريكور و «أنه مشروع على غاية من الخطورة لأنه لا يمكننا البتة أن نستنتج بالانطلاق من كتاباته السابقة حول الإيتيقا أنه وضعنا هو نفسه من خلال هذه الكتابات في طريق دور السرد في الإيتيقا. ومثلما كنت قد برهنت على عكس ذلك أن تأملاته حول التشكيل المسبق وإعادة التشكيل للسرد تتضمن فكرا إيتيقيا»[3]. علاوة على أن ريكور نفسه « يتردد في أن يقوم بخطوة واحدة نحو الفهم السردي للإيتيقا»[4] ويظل يأمل في وجود مبدأ أساسي يوجه الحياة الأخلاقية للناس وإذا لم يكن في صورة الواجب الكانطي فإنه على الأقل قاعدة مجردة ومعيار معين للتمييز بين الجيد والرديء من الحكايات السردية.

الحجج التي يقدمها بيتر كامب حول وجاهة طرحه تتمثل في كون الحياة اليومية التي ينقلها التصوير السردي هي حبلى بالتقويمات والأحكام حول التصرفات الإنسانية، كما أن متابعة السرد تجبر المستمع على اتخاذ موقف إتيقي بالقياس إلى الحياة الحقيقية التي يجب أن يعيشها الإنسان. إن القاعدة الذهبية التي تجعل ميلاد الإيتيقا السردية أمرا ممكنا وتشكل مبدأها الأول هي: « كل ما تريد من الآخرين أن يفعلوه معك يجب أن تفعله معهم» وبالتالي« يجب أن تحب للآخرين ما تحبه لنفسك وأن تتمنى ألا يصيبهم الضرر الذي لا تتمناه لنفسك» وبالتالي « لا تفعل لغيرك ما لا تريد أن يفعله الغير لك»[5]. والغريب أن مصدر هذه القاعدة هو بعض

---

[1] فراي (نورثورب) ، **تشريح النقد**، فصل« نظرية السرد والحبكات»، ترجمة محيي الدين صبحي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 2005. ص. 350.

[2] « La vertu apparait sous un double aspect, l'un intellectuel, l'autre moral, la vertu intellectuelle provient en majeure partie de l'instruction, dont elle a besoin pour se manifester et se développer, aussi exige-t-elle de la pratique et du temps, tandis que la vertu morale est fille des bonnes habitudes. » Aristote, *Ethique de Nicomaque*, livre II (la vertu), p.45.

[3] Kemp (Peter), « Pour une éthique narrative, un pont entre l'éthique et la réflexion narrative chez Ricœur », in *Ricœur (Paul), les métamorphoses de la raison herméneutique*, éditions du Cerf, Paris, 1991, p.337.

[4] المرجع نفسه. ص 337.

[5] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول ، مصدر مذكور، ص.88.

بعض الحكايات الكبرى [1] التي تحث على قوة الأخلاق وتحافظ على الحكم الذي يحرم العنف ويوصي بالاعتراف.

إن الإيتيقا الريكورية توجد قبل القانون الأخلاقي وبعده وذلك لأن الشهادة تُحوّل الأمر بواسطة نظرة سردية للحياة الجيدة . فهل يجوز الحديث عن أساس سردي للإيتيقا الريكورية؟ وهل ينفي ذلك وجود مبدأ إيتيقي يكون في الآن نفسه أساسيا وكونيا؟ كيف يقدر ريكور على الجمع بين القانون الأخلاقي الكانطي ومبدأ الهابيتوس(Habitus) الأرسطي ويُكَوِّنَ منهما موقفا إيتيقيا أساسيا؟ ألا يسمح هذا الموقف بولادة كفاءة سردية تمكن الإنسان من فهم أفعاله وانفعالاته وأفراحه وأتراحه؟ كيف نفسر المراوغة التي يعمد إليها ريكور عندما يخضع الواجب الكانطي للمساءلة الإيتيقية من ناحية ويفترض أولوية الأمر القطعي على الوصايا السردية والمواعظ الحكائية من ناحية ثانية؟ أليس اعتماده على الإيتيقا عند اسبينوزا هو المخرج؟

4.التباسات الزمانية وشعرية السرد

ربما يُعَدُّ سؤال: ما الزمان؟ أكثر الأسئلة إحراجا وصعوبة بالنسبة إلى الفكر البشري عبر تاريخه الطويل ولذلك سعت الفلسفة في كل مرة إلى تقديم إجابة جديدة عنه. وقد سبق لأفلاطون وأرسطو وأفلوطين والقديس أوغسطين أن طرحوا هذا السؤال، واعتبرت الفلسفة الحديثة هي الأخرى قضية الزمن بالنسبة إلى الوعي أمرا لا يمكن تحاشيه، كما وصفته الفنومينولوجيا على أنه زاوية أساسية للتفكير في العالم الإنساني ومستويات الحياة البشرية. لقد قال عنه أوغسطين ذات يوم: « ما الزمان اذن؟ أنا أعرف جواب هذا السؤال اذا لم يسألني أحد، أما اذا سألني وأردت أن أفسره فإني لا أعرفه البتة »[2]. وإذا كان الزمن ينقسم إلى ماض وحاضر ومستقبل والماضي ما فتئ يمضي بل هو ما لم يعد موجودا والمستقبل ما فتئ يطل علينا وبالتالي لم يأت بعد والحاضر هو ما فتئ يحضر ولا يمكن الإمساك به ولو في لحظة واحدة أو آن فهو مجرد مرور من الماضي

---

[1] يجب التمييز بين الحكايات الكبرى Meta-récits عند جان فرنسوا ليوتار والنصوص الكبرى les grands texts في الفلسفة التحليلية.

[2] Augustin (Saint) , *Les confessions*, « le probleme du temps », traduction par Joseph Trabucco, edition Garnier Flammarion, Paris, 1964. XI, 14,17.p.264.

إلى المستقبل فكيف يمكن التفكير فلسفيا في ظاهرة الزمان؟ ما الصلة بين السرد والإيتيقا في الطريقة التي نعيش بمقتضاها الزمان المحكي؟ كيف فهم ريكور الزمان بواسطة السرد وانتقل إلى الإيتيقا ؟ ما هو الرهان الإيتيقي من سردية الزمان؟ لعل المعنى المتداول عن الزمن يلخص الطابع المميز للتجربة الإنسانية ويكشف عن مراوحة العلاقات التي تربط الأحداث بين التتالي والديمومة والتزامن وتعمل على التمييز بين البرهة واللحظة والآن وتتفقد قوس الزمن المتكون من الماضي والحاضر والمستقبل. ولذلك كانت أهم المشكلات التي تثيرها هذه التجربة هي اتجاه الزمن من الماضي إلى المستقبل مرورا بالحاضر. على هذا الأساس يميز الفكر الفلسفي بين الزمني الذي يصف كل ما يحده الزمان ويميزه في انتمائه لهذا العالم والزمني الذي يصف كل ما هو روحي أبدي ويميزه في تجاوز لهذا العالم نحو الوجود المطلق.[1] وإذا كان معظم الفلاسفة الأول قد اعتقدوا أن الزمان قديم بما في ذلك أرسطو الذي رأى أن الزمن فعل واحد وشيء متصل بسبب اتصال الحركة واعتبر التوقف فيه وهما فإن أفلاطون في محاورة **«التيماوس»** قد جعله حادثا ومخلوقا ووجد مع السماء والتي هي بدورها حادثة. غير أن أهم الأفكار التي ارتبطت بالزمن هي اعتباره الحاوي الكوني لكل الأحداث الصائرة وعدم قابلية الأبعاد الزمنية للاختزال إلى عناصر أخرى أكثر جوهرية وعدم قدرة العقل البشري على تغيير النظام الزمني نتيجة استقلاليته. أما في الفكر الحديث والمعاصر وخاصة مع فيزياء النسبية عند أينشتاين فإن الزمان يعدّ بعدا رابعا هو البعد الزمكاني. في هذا الإطار الثوري الذي تميزت به العلوم المعاصرة والتشكيك في البديهيات ومراجعة الأسس ظهرت الفنومينولوجيا لتنقل الفلسفة من الاهتمام بالزمن إلى التفكير في الزمانية (Temporalité) والإشارة إلى أهمية ارتباط الوعي بالتجربة الزمنية التي يعيشها الإنسان. ولذلك رأت فنومينولوجيا الزمان أن الزمانية هي الزمن بوصفه حالة أصلية ولا تحصل على المعنى إلا من جهة ارتباطها بالوعي وتجليها في إطار هذا الأصل. من هذا المنطلق عمد هوسرل في **«دروس حول الوعي الحميمي بالزمن»** إلى الإشادة بالكتاب الحادي عشر من **«الاعترافات»** وإلى التفريق بين الزمن الموضوعي

[1] Barreau (H), Temporel, in *Notions philosophiques*, Encyclopédie philosophique universelle, Dictionnaire2, PUF,1990,p.2567.

والزمن الذاتي والنظر إلى الأول على أنه مكوَّن وإلى الثاني على أنه مكوِّن أو تكويني [1]. هكذا تعني الزمانية التكوين الذاتي للزمن أي الزمن المعيش من حيث تكونه داخل الوعي ومن أجله بالتعارض مع الزمن الموضوعي أو الفيزيائي أي الزمن الكوني، لكن ينبغي تجاوز المعيش النفسي والمعيش الزمني والوعي بالزمن نحو الوعي كزمن واكتشاف الزمانية بوصفها الوجود عينه للذاتية أي وجوده الزمني.

في التقديم الذي أنجزه بول ريكور للملتقى الذي نظمته منظمة اليونسكو عن «**الزمان والفلاسفة**» سنة 1978 أعاد الاهتمام من جديد بهذه المشكلة في الدوائر الأكاديمية الفلسفية وقد مثلت هذه المناسبة فرصة للتمييز بين التناول الفلسفي التحليلي الذي يعمد إلى اختزال التقول في الزمان إلى الحد المفهومي الأدنى وبين التناول التأملي القاري الذي يرفع تجربة الزمانية إلى المستوى الروحاني الأعلى. لكن عوض القول بوجود تعارض بين التناولين التحليلي والقاري يبين ريكور تقاطعهما والتقاءهما في نفس النقطة المشتركة ويشير إلى أن الأول يرنو إلى الاقتصاد المفهومي ويكتفي بالكشف عن طريقتنا في التكلم عن الزمن أما الثاني فإنه يستثمر الكثافة الروحانية ويهتم بتجربتنا العميقة بالزمان. وقد كان غرضه في هذا التقديم هو إثارة المفارقة الغريبة التي يطرحها الزمان في الفلسفة وتنوع وتعدد واختلاف المقاربات الفلسفية والنفسية والاجتماعية والرمزية والثقافية للظاهرة. بل إنه يذهب إلى حد القول بأن إثارة مفارقة الزمان هو أمر ضروري لفهم هذه المسألة وذلك نتيجة الطابع الأساسي الذي تمثله تجربة الزمن في الحياة البشرية ولأن هذه الظاهرة لا يمكن للإنسان أن يعيشها بشكل مباشر وصامت وإنما تفترض التوسط وتتمفصل على أنساق رمزية ووفق درجات متفاوتة تتحايث منطقيا مع ثقافات مختلفة وتقتضي تفكيرا من درجة ثانية يتحرك داخل الفلسفة والعلوم الإنسانية والأديان ومختلف الأنساق الرمزية. هنا يكشف ريكور عن الطابع الرمزي للوعي الإنساني بالزمن والترميز الذي يتعلق بالزمان [2]، ذلك أن «الأنظمة الرمزية المتعلقة بالزمان تكون بالأحرى رموزا ثقافية

---

[1] Fidel (J. –L) , Temporalité, in *Notions philosophiques*, Encyclopédie philosophique universelle, Dictionnaire2, PUF, 1990, p.2566.

[2] انظر، Ricœur (Paul) , introduction, *Le temps et les philosophes*, édition Payot-Unesco, 1978, pp.11-29.

مميزة حيث يتزامن التقطيع حينا مع تقطيع المجموعات اللغوية الكبرى وأحيانا يعبر ويقسم من الداخل المجموع اللغوي أو الثقافي نفسه»[1]. غير أن المعالجة الفلسفية التي تمت في تأن وصبر للظاهرة الزمانية حدثت في سنة 1981 لما ألف ريكور كتابه العمدة «**الزمان والسرد**». وبالتالي إن «هذا العمل هو أيضا الحدث الفلسفي الأكثر أهمية لفهم الزمان منذ «**الوجود والزمان**» لهيدغر المنشور في 1927»[2]. والآية على ذلك أن ما أضاف بول ريكور في هذا الكتاب هو مفهوم ثالث للزمان إلى جانب الزمان الذاتي والزمان الموضوعي يسميه الزمان التاريخي ويحاول فيه التفكير في التباسات الزمانية وإيجاد مخرج سردي ملائم ويسميه **الزمان المروي temps narratif**. يرى ريكور وجود ترابط دلالي بين الوظيفة السردية والتجربة الإنسانية للزمن[3] وبالتالي يمكن اعتبار التقاطع بين السردية والزمانية هو الأطروحة التي طورها في الأجزاء الثلاثة من «**الزمان والسرد**»: السرد التاريخي، الحبكة السردية والزمن المروي. ما يترتب عن ذلك هو تمفصل الزمن بطريقة سردية وتحقيق السرد تأليفية للزمن تجعله يتحول من تتابع لحظات معينة إلى تاريخ ذي معنى وبالتالي يلعب السرد دور الوسيط بين زمان النفس وزمان العالم ويعتبر زمانا ثالثا يفتح للإنسان المحكوم عليه بالموت والتناهي منظورية معينة قد لا يتمكن من استثمارها كلها في حياته[4]. إن المداخل الممكنة التي سلكها ريكور في سبيل طرح إشكالية الزمان المروي هي إسناد ثلاثة وظائف كبرى للسرد، ويتمثل المدخل الأول في **القراءة المتقاطعة** لاعترافات القديس أوغسطين الذي عرف الزمان بوصفه انتشارا للنفس مع فن الشعر عند أرسطو الذي استلف ريكور منه مفهوم الحبكة وبلور من خلالها مفهوم المحاكاة التراجيدية واعتبرها المركز التنظيمي للسرد تقوم بالربط بين مختلف الأحداث والعناصر المتنوعة التي تتكون منها. إذا كان تحليل أوغسطين يمنح الزمن تمثيلا من خلاله لا ينفك التنافر يحطم كل توافق فإن تحليل أرسطو على

---

[1] Ricœur (Paul), introduction, *Le temps et les philosophes*, op.cit. p.17.
[2] Kemp (Peter) , « Sagesse pratique de Paul Ricœur, Temps, récit et narrativité », op.cit. p.11.
[3] Ricœur (Paul) , *RF* , p.63.
[4] Ricœur (Paul) , T*R* 3, p. 354.

خلاف ذلك يبلور رجحان التوافق على التنافر وخاصة في التصوير بالحبكة.[1] ويترتب عن ذلك تعريف الزمان المروي بوصفه تقاطع توافقي أو وفاق تقاطعي consensus par recoupement ويمكن التثبت من ذلك عن طريق التاريخ والتخييل وأيضا بالاعتماد على الحكي اليومي لتجاربنا في الحياة. أما المدخل الثاني فهو الذي قام به كل من هيدغر وهوسرل حينما ميزا بين الزمن المشترك الذي يتعلق بالاهتمامات اليومية والزمانية الأصيلة للفرد الذي يواجه القلق من موته الخاص. بناء على ذلك يمثل الزمن الذي يقاس بالساعة واليومية زمنا عاديا وفرعيا بينما الزمن الأصلي هو الذي ينبغي إظهاره والاهتمام به على صعيد الوعي وإعطائه معنى. هنا لابد من بناء جسر بين الزمن الفنومينولوجي والزمن المشترك والنظر إلى « شعرية السرد» على أنها أفضل إجابة عن استعصاءات الزمان. زد على ذلك تساعد «شعرية السرد» على إعادة تشكيل الزمان بواسطة السرد وتحويل نمط وجود الإنسان في العالم بطرح مسألة معرفة حقيقة الموت وصلته بالمعنى النهائي للزمن البشري. في حين بقي لريكور المدخل الثالث وهو ردّ على كتاب «الوجود والزمان» عند هيدغر من خلال الإقرار بأن الزمان المروي هو الذي يفتح إمكانيات تفترض الموت دون أن تبقى الإنسانية أسيرة له[2]. لا تكتفي شعرية السرد بالإجابة عن سؤال ما الزمان؟ ولا تتوقف عند محددات التجربة السردية بل تتحول نحو الإجابة عن سؤال ما السرد؟ وتسعى إلى تحديد طبيعة الزمان نفسه. إن الزمن الثالث الذي يردم الهوة بين الزمن العلمي والزمن الفلسفي لا يمكن التفكير فيه إلا إذا كان مرويا ولا يتشكل إلا إذا تم تجاوز السجال البائس في الثقافة الغربية بين التوجه العلمي الوضعوي والتوجه الإنسانوي التاريخي. إن الحل الذي يقترحه ريكور هو إيجاد مصالحة بين الزمن الفنومينولوجي أي الوعي الحميم بالزمن والزمن الكوني أي التجربة الخارجية للزمن أو بين الزمن الذاتي والزمن الموضوعي وتشييد فهم جديد لأعماق الزمانية وخلق حياة مشتركة جديدة ذات مضمون إيتيقي. إن الزمن التاريخي هنا هو الزمن الثالث الذي يبني المصالحة بين الطرفين وإن الخيال الخلاق هو الذي يلعب دورا مركزيا في التمثيل وإمداد علم التأريخ بالتخييل ورواية

---

[1] Ricœur (Paul) , T*R* 1, p.18. انظر،

[2] Abel (Olivier)– Porée (Jérôme), *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, op.cit. p.p.121-123. انظر،

الحبكة التاريخية. مجمل القول أن المصالحة الإيتيقية تفضي إلى تشكل مفهوم غير تطابقي للهوية يسميه ريكور الهوية القصصية تكون قادرة على الاضطلاع بسؤال من...؟ وعلى رواية تاريخ حياة معينة وتجمع بين التغير والثبات في استمرارية حياة شخصية إنسانية محددة تحكي تجاربها. يترتب عن ذلك أن تكوين الهوية بواسطة القص ليست مسألة معرفية تتم على مستوى الوعي بقدر ما هي تجربة إيتيقية تتم على مستوى تقاطع النص والتاريخ عبر وساطة الفعل وأنها تشمل المجموعة مثلما تهم الفرد وتقطع مع الأنا الأناني والذات العارفة وتحتفل بالذات الساردة[1]. في الواقع يمكن مناقشة ريكور هنا حول فكرة مصادر السرد ووضع حدود لجعله شعرية السرد تقوم بالإجابة على التباسات الزمانية وذلك بالتذكير بعدم وجود سرد مطلق وحبكة لكل الحبكات مثلما يفترض هو تحت تأثير فلسفة التاريخ الهيغلية وذلك لأن الوحدة التي ينتجها السرد من تعددية التجربة الزمانية تظل وحدة متعددة [2]. هذه الحدود الداخلية يذكرها بول ريكور نفسه حينما يصطدم بغموض المسألة ويعتبر الزمن يحتوي كل الأشياء بما في ذلك السرد الذي يطمح إلى تنظيمه ويكشف عن وقوع في نوع من الدور المنطقي حيث نبدأ بالسرد وننتهي به. كما توجد حدود خارجية تتمثل في فيضان أنواع الخطاب الأخرى مثل الملحمي والغنائي والدرامي على النوع السردي وخاصة حينما يتعلق الأمر بقصر الحياة والصراع بين الحب والموت واتساع الكون الذي يجهل شكاوى الإنسان [3]. زد على ذلك لو قال ريكور بالاختلاف بين الأنساق الرمزية في تحديد تجربة الزمن وحكم عليها من منظور الرؤية الثقافية الغربية يكون قد اتخذ موقعا متعاليا وأنتج خطابا شموليا حول الذات وعلاقاتها بالآخرين ووقع بالتالي ضحية نظرة امبريالية للزمان وأسقط النقاشات الابستيمولوجية حول هذه الظاهرة على الأسئلة البدئية التي تطرحها الثقافات المغايرة حولها. فعلى سبيل المثال، ما الفرق بين الزمان في مقولات الحداثة الغربية وما بعدها والزمان في التصورات التقليدية والتراثية المباينة لها؟ ألا تكون الثقافات الخصوصية محقة في كفاحها ضد التصور الغربي للزمان؟ أليس من المعقول أن تفكك الزمان المعولم وتنتصر لنسقها الرمزي الذي يخصها؟

---

[1] Ricœur (Paul) ,T*R*3, pp. 355–356. انظر،
[2] Ricœur (Paul) , T*R* 3, p. 349
[3] Ricœur (Paul) , T*R* 3, pp.389 -390.

خاتمة:

«كلنا يتذكر أن الرحلة الفلسفية لبول ريكور تبدأ تحت علامة فلسفة الإرادة... ولكن من الواضح أن المسألة الإيتيقية ومشكل الفلسفة العملية أو فلسفة الفعل كانا دائما وأبدا محور تفكيره»[1]. إن هذا الأمر نجده في علم السرد ذاته الذي يبين العلاقة الوطيدة بين الحكي والفعل وبين المعرفة والإرادة وبين التلفظ والإنجاز. فالسرد يساعد على تكييف الفعل والتحول إلى الإنجاز عن طريق الإرادة بعد امتلاك الكفاءة. «إن الذات يجب أولا أن تحرز نوعا من الكفاءة لتصبح منجزة وحسب منطق الاقتضاءات فإن الفعل الإنجازي للذات يستلزم مسبقا كفاءة الفعل»[2]. إن الفكرة الأساسية التي يدافع عنها ريكور تتمثل في إعادة تصوير الزمن من خلال السرد وذلك بواسطة العمل الرابط بين السرد التاريخي والسرد القصصي وهذا ما يمكننا من الإلمام بإشكالية الزمن المروي. عندئذ «يعد السرد من وجهة نظر ريكور بمثابة فعل من أفعال الوعي الإرادي، شأنه في ذلك شأن « القول المنطوق» أو النص المكتوب. والسرد في فلسفة ريكور نوعان: الأول يتعلق بفن القص وذلك على نحو ما هو موجود في الأعمال الأدبية، والآخر يتعلق بطريقة رواية الأحداث التاريخية. وكلا النوعين: الأدبي والتاريخي يشتركان في صفة واحدة دالة هي صفة الزمانية أو التزمن، فالزمان عند ريكور داخل في نسيج كل من الأدب والتاريخ دخولا طبيعيا وجوهريا، دخولا لا نستطيع معه بأي حال أن نفصله عن أي منهما... »[3]. فالسرد بوجهيه الأدبي والتاريخي وبما يداخله من أفعال الوعي والإرادة لا يمكنه أن يكون معزولا عن القيم التي تحركه أو التي يدعو هو إليها وبالتالي لا يمكنه أن يكون محايدا أخلاقيا.

بناء على ذلك «وقد حذرتنا نظرية القراءة أن إستراتيجية الإقناع التي يباشرها الراوي إنما تستهدف أن تفرض على القارئ نظرة إلى العالم ليست حيادية أخلاقيا أبدا، بل هي تستحث ضمنا أو صراحة على تقييم جديد للعالم وللقارئ أيضا، بهذا المعنى ينتمي السرد أصلا إلى الميدان الأخلاقي بفضل دعواه – التي لا

---

[1] Hottois (Gilbert) , *De la renaissance à la Postmodernité,* De Boeck & Larcier s.a ,2 édition 1998, Paris- Bruxelles, p.358.

[2] كورتيس (جوزيف) ، **مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية**، مصدر مذكور ، ص.ص. 123.124.

[3] محمد هاشم عبد الله ، «ظاهريات المعنى»، نشر في مجلة **فصول** عدد 58، ص.110.

تنفصل عن قصه – بالعدالة الأخلاقية»[1]. إذا كان السرد ينتمي إلى مجال الأخلاق فإنه بالمقابل يبلور حيزا قيميا ذلك أن «السردية تشكل معايير قيمية وهي في هذه الحالة تثبت وتفعل– بعد التصنيف– ما تجسده المعايير القيمية مسبقا»[2]. فالعوامل السردية في وضعية زمنية متغيرة تعمل على قلب سلم الترتيب الذي تنتظم وفقه القيم في العالم المعتاد من أجل تخيل ترتيب جديد في عالم مروي. فـــ « من يُتمّ الفعل داخل السرد هو الذي يكون شخصا»[3].

تأكيدا على هذه الرابطة بين السرد والأخلاق يعلق ريكور على رواية «**الجبل السحري**» لتوماس مان بالقول: «جعل المؤلف روايته خرافة أخلاقية عن انحلال الثقافة الأوروبية حيث يرمز السحر الذي يمارسه الموت...إلى غواية العدمية– كما كان لايبنتز ليقول– يحول الجدال حول الثقافة هيكل الحب نفسه حتى يتجاوز الأفراد ويدفعنا إلى التساؤل إن لم يكن هذا الجدال قد استنفد بمجرياته قدرة الحب على تحقيق الانعتاق »[4]. إذًا، إن أهم الرهانات الإيتيقية التي يمكن استنتاجها من السرد هي الفعل والحرية والعدالة والمسؤولية الأخلاقية ضمن مفهوم الهوية السردية. وعليه، «يجب أن نتابع حركة العودة حتى نهايتها وأن نصر على أن إعادة تأكيد الوعي التاريخي في إطار حدود صلاحيته يتطلب بدوره البحث من لدن الأفراد والجماعات التي تنتمي له، عن هوياتهم السردية الخاصة»[5]. لكن هذه «**الهوية السردية**» المبحوث عنها لا ترقى إلى مستوى التماسك الذي تتطلبه الذات إلا من خلال الاستجابة للمسؤولية الأخلاقية و «هكذا لا تتساوى «الهوية السردية» بتماسك الذات الحقيقي إلا من خلال هذه اللحظة الحاسمة التي تجعل من المسؤولية الأخلاقية العامل الأرفع في تماسك الذات»[6]. إجمالا، هل نستطيع أن نسرد دون أن نفعل؟ وهل يمكن أن نفعل دون نموذج سردي مسبق؟ وهل نقدر على التوقف عن سرد تجاربنا الحياتية ؟ وكيف يمكن ألا نعيش السرديات التي تختزنها ذاكرتنا الجمعية

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد** ، الجزء الثالث ، مصدر مذكور .ص. 375.
[2] فونتاني (جاك) ، **سيمياء المرئي**، ترجمة د. علي أسعد، دار الحوار، دمشق، طبعة 2003 , ص 175.
[3] « une implication importante de cette opération configurante nous concerne directement, à savoir que la mise en intrigue n'est pas moins celle des personnage – des caractères- que celle des actions. Est personnage celui qui fait l'action dans le récit. ». Ricœur (Paul) , PR.p.151.
[4] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، التصوير في السرد القصصي** ، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 196.
[5] ريكور (بول). **الزمان والسرد ، الزمان المروي** ، الجزء الثالث، ، مصدر مذكور ، ص.413.
[6] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ،الزمان المروي** ، الجزء الثالث ، مصدر مذكور، ص.375,

ونستلهم أيقوناتها في حياتنا اليومية؟ إن السرد موجود في كل مكان من حياة البشر وإن كل شيء في الحياة الإنسانية يحدث عن طريق السرد ويمكن أن ينتج أثرا سرديا أو يساهم في تشكل الذاتية، ذلك أن « مشكلة الفرد أنك لا تعرفه حتى تلتقيه. هو وحده من بين كل أفكار التاريخ الرائعة، يكون الفكرة التي تتأبى على الفهم والتحليل والتركيب لأنه يشغلك أصلا بالنظر إليه واكتشاف وجهه، وسماع صوته وكلامه. إنه حد الحي. وتعريف الحياة يبدأ من نقطته. وما إن يتجاوز هذه النقطة حتى يمسي كل سرد مطالبا أوّلا باستحضار ما كان قد نسيه، كل بيان علمي، رياضي، فلسفي، مضطر أن يعود قصا»[1]. وما يحاوله هذا القص هو أن يوجد تعادلا بين الذاتية والسردية والمعيارية، هذا التعادل هو الذي يمكّن الذات من أن تستعيد تجربتها الماضية وتعيد بناء ذاتها على ضوء العبر والدروس التي يمنحها إياها السرد وتنطلق من الوضعية السردية بوصفها أساس المرجعية الإيتيقية إلزاما وتقريرا. إذن، إذا لم يكن الإنسان هو الحيوان الذي يروي حياته بشكل طبيعي فهو على الأقل الذي يمكنه أن يصير كذلك من أجل أن يعيش حياة جيدة. إن الإنسان «**حيوان سارد**» والسردية أمر ضروري بالنسبة إلى التجربة الأخلاقية والالتزام الإيتيقي بالنسبة إلى الإنسان تجاه مجموعته في الحياة اليومية. وبالتالي فإن فلسفة الإنية التي تعمل الهرمينوطيقا الفنومينولوجية على تطويرها تقوم بالأساس على جدلية مع الغيرية وعلى تفعيل مفهوم الهوية السردية الذي يختلف باختلاف الجماعات والأفراد وعلى استثمار الأفعال والاستعمالات الخمسة للاقتدار: أنا قادر على الكلام وقادر على الفعل وقادر على السرد وقادر على تحمل مسؤولية أفعالي مادمت أنا فاعلها الحقيقي وقادر على التذكر وحسن استعمال الذاكرة والتوظيف الإيجابي للنسيان. ههنا تظهر الدوائر الخمسة التي تنقسم إليها فلسفة ريكور وهي فلسفة اللغة وفلسفة الفعل والنظرية السردية والفلسفة الأخلاقية والذاكرة السعيدة، غير أن العنوان الرئيسي للمشروع الفلسفي لريكور هو هرمينوطيقا الذات القادرة التي لا تحمل على الرموز والنصوص وحسب وإنما على الذات الإنسانية عينها وترى أن الإنسان ليس كائنا متأثرا بأحداث الماضي دائما ولا محددا من قبل الوعي وإنما هو كائن الإمكانيات

[1] صفدي (مطاع)، **نقد الشر المحض ، نظرية الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة** ، الجزء الأول، مركز الإنماء القومي، بيروت،الطبعة الأولى 2001، ص.267.

المتعددة ويمكنه أن يعيد تشكيل عالمه وماضيه بواسطة ذاكرته وبالتالي هو كائن تاريخي يرث جملة من الوعود التأسيسية ومجموعة من الآمال ومطالب يتذكرها ويعيد تشغيلها في سبيل تحقيق إنيته وفهم ذاته وبنائها هرمينوطيقيا. إن الهرمينوطيقا الريكورية في هذا السياق هي هرمينوطيقا الذات وهي قريبة من هرمينوطيقا الحدثية (Facticité) الهيدغرية وذلك بإعطائها الأولوية لمفاهيم الحركة والقدرة والإمكانية والطاقة والفعل ولكن إذا كانت الأنطولوجيا عند هيدغر هي نقطة انطلاق فإنها عند ريكور نقطة وصول. وفي الختام، إن الهرمينوطيقا الفنومينولوجية عند ريكور تقطع مع الوهم الزائف القائل بالامتلاك الكلي للذات عن طريق الفكر ويساعدها هذا القطع على إعادة اكتشاف المنابع الإيتيقية للذات القادرة على مواجهة الشر والظلم والعنف وكل أشكال العسف والجور التي تحيط بها. هذه القدرة على المواجهة يتساند ويتقاطع فيها النص والفعل.

الفصل الثالث

تقاطع النص والفعل

1 - هرمينوطيقا النص .

2 - تداولية الفعل.

3 - ابستيمولوجيا التاريخ .

4 - الخيال بين اللغة والمجتمع.

استهلال:

لقد دافع الكثير من الفلاسفة التحليليين في منتصف القرن العشرين على قيام شكل من الفلسفة اللغوية صار ممكنا بمقتضاها إخضاع بعض المشكلات الفلسفية التقليدية إلى التحليل المنطقي للغة. وقد تأثر ريكور بهذا المنزع المغاير للتقليد القارّي. لقد تعاطى مع التقليدين القاري بشقيه الفرنسي (النظريات الألسنية والسيميائية والبنيوية) والألماني (التاريخية والزمنية والإتيقا) والأنغلوساكسوني بشقيه الأنغليزي (التجريبية والوضعوية والإدراكية) والأمريكي (اللغة والكلام والبرغماتية والتداولية والسيمونيطيقا). لكن أين يظهر تأثر ريكور بفلسفة اللغة وفلاسفة التحليل؟

لقد أراد ريكور أن يكون باب اللغة هو العنوان الذي يدخل منه إلى الفلسفة ولهذا أطلق بعض المؤرخين على فلسفته اسم « فلسفة اللغة». من هذا المنطلق لا يُعَدُّ «**من النص إلى الفعل**» مجرد عنوان وقّعه ريكور تتويجا لمنعرج كان قد استدار إليه بعد ثلاثية «**الزمان والسرد**» وإنما هو حركة فكر توجه نحو استثمار طاقات الكلام ومسار اعتراف بأهمية المنعطف اللغوي وانخراط في رؤية تأويلية للكون وانتباه إلى تمشّ أثمر حدوث تقاطع بين النص والفعل عبر وساطة التاريخ. وعليه - كما صرح هو نفسه- فــ « إننا في أيامنا هذه نبحث عن فلسفة كبيرة للغة تشرح الوظائف المتعددة لفعل الدلالة الإنساني والعلاقات المتبادلة لهذه الوظائف. فكيف تكون اللغة قادرة على استخدامات متنوعة تنوع الرياضيات والأسطورة والفيزياء والفن؟»[1]. وكيف لها أن تتقاطع مع القدرة الإتيقية والسياسية للإنسان؟ وماذا يعني أن يحيا الإنسان في العالم وأن يقترن عنده الفعل والكلام؟ وكيف له أن يتعاطى مع الآخر وكيف لهذا الآخر أن يوقظ في الذات رغبة التواصل؟ الأساسي في هذه التساؤلات جميعا هو تفادي إحالة اللغة إلى ذاتها وإبقائها داخل مجال قضية العلامات وفق بحث سيميائي صرف والعمل على إحالاتها نحو الخارج واستثمار نظريات ألعاب اللغة وأفعال اللغة من الجهات الثلاث: تمريرية وتعبيرية وتحاورية.

---

[1] ريكور (بول) ، **في التأويل ، محاولة في فرويد** ، ترجمة وجيه سعد (بتصرف باستبدال كلمة التفسير بكلمة التأويل)، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، الطبعة الأولى، 2003، ص.14.

1 - هرمينوطيقا النص

لا شك أن الهرمنوطيقا تمثل ممارسة فلسفية مع بول ريكور وليست مجرد اختصاص ثانوي يساعد على تفسير النصوص القانونية والدينية والأساطير. فالهرمنوطيقا تعرف منذ ديلتاي على الأقل بكونها تتعلق ب « القواعد التي يتطلبها تأويل الوثائق المكتوبة لثقافتنا» [1] وتبقى وفية لمفهوم التبيين الذي يشير إلى التفسير والتأويل وينسحب على العلامات المثبتة بواسطة الكتابة ولا تقتصر على الكلام المتحدث به وتركز انتباهها وتبسط منهجيتها على سمات بناء «النص[الذي] هو الوسيط الذي نفهم عبره أنفسنا»[2]. يطرح ريكور سؤالين في هذا السياق: « في أي شيء يمكن لنا أن نعتبر مفهوم النص نموذجا يتلاءم مع الموضوع الذي تتعلل به العلوم الاجتماعية؟ وإلى أي حد تقدم منهجية تأويل النصوص نموذجا صالحا للتأويل بعامة في حقل العلوم الإنسانية؟»[3].

أ - فلسفة اللغة

«يبدو لي أن ثمة مجالا تتلاقى فيه، في أيامنا هذه، كل البحوث الفلسفية، هو مجال اللغة. وفي هذا المجال إنما تتصالب تقصيات فتغنشتاين وفلسفة الألسنية لدى الانغليز والفنومينولوجيا المتحدرة من هوسرل وبحوث هيدغر وأعمال المدرسة البولتمانية وأعمال مدارس التفسير الأخرى للعهد الجديد وأعمال التاريخ المقارنة للأديان والأنثربولوجيا المنصبة على الأسطورة والطقوس والاعتقاد والتحليل النفسي أخيرا»[4].

لقد اعتنى بول ريكور بالبحث عن فلسفة للغة قادرة على تفسير تعدد الوظائف المتعلقة بفعل الدلالة وعلى فهم طبيعة العلاقة بين حدود ثلاثة هي اللفظة والجملة والنص وعلى إحالة اللغة إلى ما هو خارج عنها. فالألفاظ لها من القوة والأولوية في النفس بحيث تتقدم على الجملة والنص أما النص فيرتكز على نسج الألفاظ

---

[1] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل** ، مصدر مذكور . ص. 127.
[2] المصدر نفسه ، ص. 79.
[3] المصدر نفسه ، ص. 127.
[4] ريكور (بول) ، **في التأويل ، محاولة في فرويد** ، مصدر مذكور . ص. 13.

في جمل وحياكة الجمل في وحدات تعبيرية تبحث في قضية وتؤدي غرضا. و« تطلق اللسانية كلمة نص على مجموع الأقوال الخاضعة للتحليل، فالنص بهذا المعنى مرادف للمتن اللغوي...وقد يشبه النص الجملة ولكنه يبقى نظاما مستقلا عن نظام اللغة وإن تجاورا وتشابها...وإذا كانت النظرة التقليدية إلى النص قد أخذت بمفهوم الحقيقة، فأخضعت المبنى لسيطرة المعنى وسجنت النص داخل مدلول واحد، فإن النظريات اللسانية أخذت بمفهوم صحة المبنى وحررته من سيطرة المعنى، ووسعت النظر نحو الخطاب لكشف ما فيه من غنى وظلال وتحولات لا تنتهي »[1]. توجد عدة أنواع من النصوص، منها النص الأدبي والنص العلمي والنص القانوني والنص الديني والنص الفلسفي والنص التاريخي والنص الإعلامي، وهذه النصوص سردية ووصفية. «يقارن رولان بارت النص بالعلامة، فيرى أنهما كليهما مبنيان من دال ومدلول. ففي العلامة دال هو اللفظ ومدلول هو المعنى. وفي النص دال يتكون من الحروف المركبة في كلمات وجمل ومقاطع وفصول ومدلول يؤديه هذا الدال المادي»[2]. وحول هذا الموضوع «ترى جوليا كريستيفا أن النص ليس متنا لغويا مسطحا، بل هو كلام تتطلب قراءته استعادة مراحل تكوينه لغة ودلالة وصولا إلى كشف موقع منتجه»[3]. بعبارة أخرى إن النص إنتاجية وهو أداة تتوسل اللغة وتعيد ترتيبها لإقامة علاقة بين الكلام الإبلاغي المباشر والأقوال السابقة والمعاصرة المختلفة، وعلاقته باللسان (Langue) هي علاقة توزيعية أو هي علاقة مد وجزر بين الهدم والبناء والتفكيك والتأليف، ثم هو أيضا مجموعة نصوص متبادلة أو متناقضة، إذ نجد في النص الواحد ملفوظات مأخوذة من نصوص عديدة غير النص الأصلي. لكن ما الذي استفاده بول ريكور من اختلاف هذه المناهج؟

لقد جمع ريكور في سيمونيطيقا التأويل بين التحليل البنيوي السردي والسيميولوجيا والأنثربولوجيا البنيوية

[1] زيتوني (لطيف)، **معجم مصطلحات نقد الرواية** ، مرجع مذكور . ص.167.
[2] المرجع نفسه ، ص.167.
[3] المرجع نفسه ، ص.168.

وقد أعاد الاعتبار إلى الإحالة والعالم الخارجي. [1]وساهم في جعل الهرمينوطيقا تتجاوز المقاربة العلمية الموضوعية وتعتني بتفسير النصوص وترجمتها وتأويلها وتميز بين الظاهر والباطن وبين الوحدة والكثرة وبين الآحاد والتعدد في المعنى. فالسيمونيطقا التأويلية عند ريكور تتجاوز الشرح الداخلي وتتعدى دلالة الشكل وتنتقل إلى الفهم والإحالة والمرجع والانفتاح على العالم الخارجي وتهتم بالنص في كليته العضوية وتربطه بالتاريخ والقصدية وتعتبر النص عالما رمزيا مفتوحا ومتعدد المعاني ولا يستقيم تأويله إلا عن طريق جدلية الفهم والتفسير والجمع بين الداخل والخارج والتركيز على البؤر والحبكات وتصيد الانسجام بعد التوتر والتوافق بعد التنافر [2]. فريكور يعيد إنتاج مفهوم النص على ضوء الوظيفة الإيجابية والمولدة للمباعدة (distanciation)[3] في قلب تاريخية التجربة البشرية والوظيفة السردية لأن« النص بالنسبة إلي – فيما يقول- ، أكثر بكثير من كونه حالة تواصل خاصة بين البشرية، فهو نموذج المباعدة في التواصل. بهذه الصفة، يوحي بالخاصية الأساسية لتاريخية التجربة الإنسانية نفسها، على أنها تواصل في المباعدة وبها»[4]. وعلى الجملة فإن النص عند ريكور هو «كل خطاب ثبتته الكتابة. ويكون التثبيت بالكتابة، حسب هذا التعريف، مُكوِّنًا للنص ذاته. ولكن ما الذي تم تثبيته هكذا بواسطة الكتابة؟ لقد قلنا : كل خطاب. فهل يفيد هذا أن على الخطاب أن يتم التلفظ به في البداية ماديا أو ذهنيا؟ وهل أن كل كتابة كانت في البداية، بصفة ضمنية على الأقل، كلاما؟ وفي المختصر، ماذا عن علاقة النص بالكلام؟»[5] لم تعد اللغة عند ريكور تشكل عند البنيويين الوسيط بين نظام المعقول ونظام الأشياء ولا صورة حياتية ولا توظف كخطاب حي بل أصبحت نظاما منغلقا ومكتفيا بذاته وذا علاقات داخلية، تشكل عالمها الخاص بها والذي يرمز فيه كل عنصر إلى عنصر آخر بفضل تفاعل الفروق والتقابلات الموجودة في النظام. لكن ما الفرق بين التحليل السيميائي والتحليل الدلالي للنص؟ يقول ريكور «

---

[1] أنظر مقال بول ريكور، «من علم اللسانيات إلى فلسفة اللغة» ، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي. مجلة **دفاتر فلسفية المغربية**، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، مجلد 5، 2005، ص.ص. 92.93.

[2] « والحبكة توسطية بطريقة ثالثة تتعلق بصفاتها الزمنية. إذا تسمح لنا هذه الصفات بأن نسمي الحبكة، بواسطة التعميم، تأليفا بين المتغيرات...وهي تضفي المعنى الكامل على مفهوم التنافر المتوافق ». ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول، مصدر مذكور . ص. 116.

[3] توجد ترجمات أخرى لكلمة distanciation وهي التماسف التي تشتق من اتخاذ مسافة نقدية من... وكذلك التفضية.

[4] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل ،أبحاث التأويل**، مصدر مذكور . ص. 70.

[5] Ricœur (Paul) , *TA, p.154.*

في تقديري إن التمييز بين علم الدلالة (السمونطيقا) وعلم العلامة (السميولوجيا) يشكل مفتاح مشكلة اللغة بأسرها»[1]. إذا كانت العلامة هي موضوع السميولوجيا فإن الجملة هي موضوع السمونطيقا. وإذا كانت العلامة هي مجرد شيء افتراضي ينتمي إلى نسق مغلق فإن الجملة تتكون من جملة من العلامات والمفردات وتمثل وحدة الخطاب الأساسية.

ينظم ريكور إشكالية النص وفق خمس سمات ومعايير هي: « 1- إنجاز الكلام كخطاب. 2- إنجاز الخطاب كأثر أدبي مُبَنين، 3- علاقة الكلام بالكتابة في الخطاب وفي آثار الخطاب، 4- أثر الخطاب كانعكاس لعالم ما، -5 الخطاب وأثر الخطاب كوسيط لفهم الذات»[2]. على هذا الأساس لا تبقى نظرية النص داخل حقل العلامات بل تنفتح على التمفصل النظري الثلاثي بين الفعل والتاريخ والنص ذلك أن « التوازي بين نظرية النص، نظرية الفعل ونظرية التاريخ، مقترح مباشرة من طرف نوع الخطاب السردي»[3].

ب – تقاطع القراءة والكتابة

يميز ريكور بين الكلام الشفوي والكلام المكتوب ويعرف الخطاب بأنه الكلام المتحدث به أو المكتوب. « الخطاب المروي خطاب في الخطاب وتحدّث في التحدث (قول في قول) لكنه، في الوقت ذاته، خطاب عن الخطاب وتحدّث عن التحدث» [4]. ويميز بين السميولوجيا والسمونطيقا وبين لسانيات الجملة وهرمينوطيقا الخطاب ويقر بأن العلامة هي العنصر الأساسي الذي يتشكل منه الكلام بينما تعطي الجملة للخطاب التماسك والنظام الذي يتميز بأربع خصائص هي كالآتي:

-الخطاب يتحقق دوما في الحاضر.

-الخطاب يحيل دوما إلى مرجع ذاتي عن طريق أدوات الوصل والضمائر.

---

[1] ريكور (بول) ، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى** ،مصدر مذكور ,ص. 33.

[2] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور . ص. 70.

[3] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل**،مصدر مذكور . ص. 113.

[4] باختين (ميخائيل) ، **الماركسية وفلسفة اللغة** ، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986، ص. 155.

-الخطاب يكون دوما على صلة بموضوع ما ويحيل على عالم خارجي يتكفل بوصفه والتعبير عنه.

-الخطاب يتوجه إلى ذات أخرى مغايرة للذات المتكلمة[1].

تحديد زمنية الخطاب وبيان نسبته إلى الذات وإحالته إلى الخارج وتوجهه إلى الآخر، كل هذه المعطيات تطرح إشكال القراءة. إذ نجد قراءة صامتة وقراءة ناطقة وقراءة أولى وقراءة معادة وقراءة متأنية وقراءة عجولة وقراءة حرفية وقراءة متصرفة وقراءة مثمرة وقراءة عقيمة وثمة قراءة فاعلة وقراءة مبتورة وأيضا قراءة ناقدة ساخرة وأخرى مطمئنة راضية. «إننا نجري في الواقع حساب زمن القراءة الذي يستغرقه القارئ البسيط إذ يترك في الظل العديد من القرائن الهامة مرصودة للقارئ الناقد. وعليه فقد نرى أن نجري قراءة ثانية مسوقة على الأولى، وهي تكون تحليلا نقديا للقراءة البسيطة» [2]. إذًا، يطرح فعل القراءة في إطار بنية قوامها الذات القارئة والنص المقروء والمؤلف صاحب النص والعالم الذي يوجد فيه والآخر الذي يتوجه إليه والغرض الذي بشأنه انطلق الفعل والمعنى المخبوء في النص. « إن النص غير منفصل عن هاتين العمليتين: الكتابة والقراءة. ويصبح موضوع تقييم ذي وجهين: إذ سيتم اعتباره في نفس الوقت في ديناميته الداخلية ولكن أيضا في ديناميته الخارجية، أي في قدرته على الإسقاط نحو الخارج مولّدا شيء النص، أي العالم»[3].

إن المطلوب إلى جانب الكتابة هو أن تلمس القراءة جسد اللغة وتقبض على وحدة النص وتبلغ الصوت الذي يتحدث إلينا عندما نصغي إليه وتتمكن من الفهم ذلك أن «القراءة مع الفهم هي دائما نوع من إعادة الإنتاج والأداء والتأويل» [4]. ليست القراءة محاكاة فقط بل هي إعادة إنتاج على نحو مختلف، إنها نمط من الوجود تتكشف فيه حقيقة المكتوب في حلة غير مألوفة. عن هذا الموضوع يقول ريكور: «لا داعي للاختيار بين جمالية التلقي وأنطولوجيا العمل الفني. ما يستقبله القارئ ليس مجرد مغزى العالم، بل إحالته من خلال

[1] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل ، الخطاب وفائض المعنى** ،مصدر مذكور . صص. 127- 128.

[2] إيكو (أمبيرتو) ، **القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية** ، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، الطبعة الأولى، 1996.ص. 260.

[3] Mongin (Olivier), *Paul Ricœur*, op.cit, p.135.

[4] غادامير (هانز جورج) ، **الحقيقة والمنهج ، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية** ، مرجع مذكور . ص 244.

مغزاه ، أي التجربة التي ينقلها للغة، وفي الأخير عالم الزمنية الذي يبسطه في هذه التجربة » [1]. لكن ألا « تطرح القراءة مجددا مشكلة انصهار أفقين، أفق النص، وأفق القارئ ومن هنا يأتي تقاطع عالم النص وعالم القارئ»[2]؟

يطرح أمبرتو إيكو في كتابه «**القارئ في الحكاية** » السؤال التالي: «كيف يقرأ ما وراء النص؟» ويجيب بأن الكتابة والقراءة هما استراتيجيتان نصيتان ولكنهما قد تتجاوزان النص نحو ما قبله وما بعده لأنه حينما يعيش القارئ النص ويسترسل في متابعة أحداثه «لا يعود مدركا مآله» ويشعر بالارتياب من النهاية وهكذا يستنتج إيكو وجود قارئ مفترض لكل نص: «إن النص يفترض، بالضبط، هذا القارئ من النمط المشار إليه، على أنه عنصره المخصوص المكون له» [3]. من هذا المنظور إن دور القارئ لا يتمثل فقط في التركيز على ثغرات النص وفتح مغاليقه بل التعامل معه كفرصة تأويلية والحرص على الإمساك بثيمته الأساسية وخواصه الجوهرية وافتتاح العالم الذي جاء ليرسمه والنموذج البشري الذي نهض ليحكيه ليتعاضد مع الكاتب ويتساوى معه من حيث الأهمية الهرمنوطيقية، لاسيما وأن «النص يصادر على المتلقي باعتباره شرطا لا غنى عنه لطاقته التواصلية الملموسة، بالإضافة إلى اعتباره شرط احتماليته ذات الدلالة. وفي عبارات أخرى ، فإن النص إنما يبث إلى امرئ جدير بتفعيله– حتى وإن كان الأمل بوجوده الملموس أو التجريبي معدوما»[4].

لكن كيف يتوقع النص قارئه؟ وإلى أي مدى يتحقق معنى النصوص حينما تقرأ؟ ألا يوجد فرق بين قراءة النصوص واستعمال النصوص؟ هل هناك قارئ نموذجي وقراءة موضوعية ومحايدة؟ أليست كل قراءة هي غير بريئة ومتحاملة ومسقطة لجملة من الأحكام المسبقة؟ ما العمل للارتقاء بفعل القراءة إلى مستوى إنتاج المعنى؟

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول ، مصدر مذكور، ص. 134.
[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** ، الجزء الأول ، مصدر مذكور، ص.135.
[3] إيكو (أمبيرتو) ، **القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية** ، مرجع مذكور، ص. 262.
[4] إيكو (أمبيرتو) ، **القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية** ، مرجع مذكور، ص64.

ب- تقاطع التفسير والفهم

إذا اعتمدنا التفسير في التعامل مع النص ركزنا على موضوعية الشكل وتقاطع القوانين السردية التي يشغلها واعتبرناه مجرد آلة تشتغل بطريقة داخلية واهتممنا بعلاماته ورموزه وإرسالياته ولكن في المقابل نُهمل قصدية مؤلف النص وطريقة استقبال القارئ ونُغفل كثافة معاني النص وإمكانية إقامة حوار معه. وإذا اعتمدنا أسلوب الفهم ركزنا على ذاتية المؤلف ومقاصده وعلى مضمون النص وعلاقته بالعالم الخارجي وأجرينا حوارا مع شخصياته السردية ولكن في المقابل نُهمل شكله الخارجي واللغة التي كتب بها والقوانين السردية التي يتكون منها وطبيعة الإرساليات التي يوجهها والعلامات والرموز التي كتب بها. فما العمل لتفادي هاتين النقيصتين اللتين يعاني منهما كل من التفسير والفهم؟ يصرح ريكور حول منهجه بما يلي « أقابل هذا الإقصاء المتبادل بتصور أكثر جدلية لتأويل ما بين الفهم والتفسير »[1] إذ ينتقل ذهابا من الفهم إلى التفسير ثم يعود إيابا من التفسير إلى الفهم وكأنه لا وجود لتفسير دون فهم ولا يتحقق فهم عميق للنص دون وجود تفسير وبالتالي فـ« إنه في قلب القراءة نفسه يتعارض أبديا التفسير والتأويل ويتصالحان»[2]. فإذا كان الفهم يرتكز على لعبة الأسئلة والأجوبة بين الذوات ويجري حوارا معمقا مع النص فإن التفسير يساعده على دراسة ما هو مثبت بالكتابة ويشرح المصطلحات ويتطرق إلى المعاني الحرفية للكلمات والقوانين الداخلية والاطلاع على شكل التدوين والروابط اللغوية وبنية الخطاب. على هذا «عندما لا أفهم بطريقة تلقائية أطلب منك شرحا ما، والشرح الذي تقدمه لي يسمح بالفهم أحسن. ليس التفسير هنا سوى فهم طورته الأسئلة والأجوبة»[3]. إذا كان الفهم يحتاج التفسير فإن التفسير بدوره يحتاج الفهم وخاصة في التحليل البنيوي للمحكي والطريقة التي تشتغل بها القوانين السردية التي تجعل تقاطع مجموعة من السلاسل والعمليات والأنساق أمرا ممكنا وبالتالي فإنه « لا وجود لتفسير تام دون الفهم»[4]. بين الفهم والتفسير يكون التطبيق كلحظة ثالثة من لحظات المنهج الهرمنوطيقي بعد

---

[1] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل، الخطاب وفائض المعنى**، مصدر مذكور، ص.114.
[2] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل، الخطاب وفائض المعنى**، مصدر مذكور، ص.110.
[3] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل، الخطاب وفائض المعنى**، مصدر مذكور، ص.114.
[4] المصدر نفسه ، ص.115.

إعادة البناء والتكامل وذلك بالانتقال من اللغة إلى الخطاب ومن النسق إلى الحدث ومن المفترض إلى الراهن بحثا عن التواصل السردي بين الراوي والمتقبل عن طريق المحكي. عندئذ «يبدو التحليل بمثابة جزء من القوس الهرمينيطيقي الذي يسير من الفهم الساذج إلى الفهم العالم من خلال الشرح في حالة المحكي»[1].

في نقده للتحليل البنيوي، يبين ريكور أن المرور من تفسير الموضوع المحكي إلى فهم التجربة السردية لا يعني الوقوع في المطابقة بين فهم الذات وفهم الغير ولا يتوقف عند القول بأن ما يجب فهمه في السرد هو حياة نفسية غريبة توجد خلف النص بل يتعدى إلى القبض على شيء النص اللامحدود وشكل العالم الذي يطرح أمام النص بطريقة معينة. «هكذا يكون السرد – بالمعنى الإجرائي للكلمة– هو الحركة التي تفتح المحكي على العالم حيث ينحل ويتبدد وهذا الانفتاح هو الطرف المخالف لما تعرفه السيمولوجيا كانغلاق للمحكي»[2]. على هذا الأساس، يستعين ريكور هنا بنظرية أرسطو حول التراجيديا للرد على التحليل الشكلي للمحكي ويعتبرها المفتاح الذي يساعدنا على دخول جوهر المحكي وعالم النص ويثمن دور « الشاعر وهو يؤلف حكاية، حبكة أو خرافة يقدم محاكاة ما، محاكاة إبداعية لأناس يفعلون» [3]. في هذه الحالة ينفتح النص على العالم ويرفع التوتر بين موضوعية النص وذاتية القارئ وبين بنيات المحكي واستقبال المعنى ويتحول عالم النص إلى مسارات للفعل الحقيقي.

في الفصل الذي خصصه للنمذجة Modélisation في «**الاستعارة الحية** » يعتبر ريكور النموذج Modèle وسيلة إعادة وصف وهو ينتمي إلى منطق الاكتشاف لا إلى منطق الحجة وعندما قارن بين النموذج والمجاز اعتبر منزلة النموذج في اللغة العلمية كمنزلة المجاز في اللغة الشعرية من جهة العلاقة بالواقع. لكن

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 115.
[2] المصدر نفسه ، ص. 115.
[3] ريكور (بول) ، من النص إلى الفعل ، الخطاب وفائض المعنى ، مصدر مذكور . ص. 116.

العودة إلى الخيال العلمي لا تعني التخلي عن العقل والذهول عن الواقع بواسطة الصور بل هي بالأساس اقتدار كلامي على البحث في علاقات جديدة حول النموذج الموصوف[1].

يحاول بول ريكور هنا توسيع نظرية المجاز لتشمل نظرية النموذج وذلك بالكشف عن الفعل الارتدادي لنظرية النموذج على نظرية المجاز مستنتجا أن اختزال النموذج في مجرد حيلة نفسية يساوي اختزال المجاز في أسلوب تجميلي. إن توسيع نظرية المجاز لكي تشمل نظرية النموذج نتج عنها إحداث تفاعل بين المحمول الثانوي والموضوع الأصلي وإنتاج معلومة جديدة فضلا عن القيمة العرفانية للعبارة بما أن النموذج يتوفر على شبكة معقدة من العبارات ومقصده هو جعل الاستعارة تستمر[2].

أما الغنم الثاني من استخدام النموذج في اللغة الشعرية فهو الأخذ بعين الاعتبار الترابط بين إعادة الوصف والوظيفة الاستكشافية وبين المحاكاة والتخييل وما يترتب عن ذلك من تغييرات في مجال الفعل ومنح التراجيديا وظيفة أنطولوجية.[3] ومثلما وصل أرسطو بين المحاكاة والميتوس في مفهوم الإنشاء التراجيدي فإن ريكور ينتهي إلى الإقرار بأن الإستعارية تصف قطاعا غير معروف من الواقع الإنساني بالاعتماد على علاقات تخييلية معروفة أكثر وإلى القول بأن المزواجة بين الميتوس والمحاكاة هو أثر كل شعرية [4]. « يحدد ريكور موقفه من النصوص المطلقة أو المحايثة باعترافه بوجود القليل من هذه النصوص على الأقل: لا يوجد سوى القليل من النصوص المعقدة التي تحقق فكرة النص من غير إحالة.ونظرا إلى أن ريكور مازال يعتقد أن جميع النصوص لابد أن تكون عن شيء ما... لذا فهو يعتقد أن إحالة هذه النصوص ليس إلى شيء في العالم وإنما إلى العالم بحد ذاته...الى عالمية العالم. »[5]

---

[1] Ricœur (Paul), *MV*, p.304.

[2] Ricœur (Paul), *MV*, p.306.

[3] أنظر مقال ريكور (بول) ، «الاستعارة والمشكل المركزي للهرمينوطيقا»، ترجمة طارق النعمان. مجلة **الكرمل**، عدد 60، 1999 ، صص. 169. 185.

[4] Ricœur (Paul), *MV*.p.308 .

[5] هوي (ديفيد كونز)، **الحلقة النقدية ، الأدب والتاريخ والفلسفة والهرمينوطيقا الفلسفية** ، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، كلونيا – بغداد ، طبعة أولى 2007، ص. 129.

من البين اذن أن ذخيرة أفق العالم هي التي تشكل عالم النص. « نستطيع بالتأكيد أن نضمن فكرة الأفق نفسها في محايثة النص، ونعتبر مفهوم عالم النص نتيجة للوهم المرجعي. لكن القراءة تطرح مجددا مشكلة انصهار أفقين، أفق النص وأفق القارئ، ومن هنا يأتي تقاطع عالم النص وعالم القارئ»[1] ليس في النصوص النثرية وحسب وإنما « النصوص الشعرية أيضا تتحدث عن العالم وإن لم تكن تتحدث عنه بطريقة وصفية»[2].

فالمجاز والسرد ينبعان عند ريكور من معين واحد يتمثل في النشاط الخلاق للمخيلة ويشتركان أيضا في خاصية واحدة ألا وهي «**الإبتكار الدلالي**» (**innovation sémantique**) الذي يتم إنتاجه في مستوى الخطاب. إن نقطة انطلاق ريكور عند تفكيره في النص هي تعويله على مفهوم «**المجاز الحي**» (**Métaphore vive**) كآلية من آليات إنتاج المعنى. إذا كان أرسطو يرى أن الاستعارة هي نقل الاسم المعتاد لشيء ما إلى شيء آخر بسبب تشابهما وبالتالي إن إجادة الاستعارة تعني إبصار الشبيه فإن ريكور يركز على ظاهرة التجديد الدلالي ويفهم من هذا التعريف أن الاستعارة هي تسمية منحرفة وتنبؤ غريب وإسناد غير بارز يزعزع التماسك و يحطم البروز الدلالي للعبارة الذي أسس من خلال الدلالات المألوفة[3]. « إن الاستعارة هي المسار البلاغي الذي بواسطته يحرر الخطاب قدرة بعض التخييلات على إعادة وصف الواقع »[4] وبعبارة أخرى «إن الاستعارة هي اشتغال على الكلام يستهدف أن يسند إلى موضوعات منطقية محمولات غير متساوقة مع الأولى »[5]. ويقصد ريكور هنا الاستعارة الحية التي تتميز عن الاستعارات الميتة التي ترسبت معانيها المتعددة في المعجم بحكم الاستعمالات بانبثاقات الكلام والمخيلة المنتجة والابتكارات الدلالية وتبتعد عن اللعب بالكلام بمعزل عن العالم. على هذا الأساس«إن الاستعارة هي قصيدة مصغرة»[6].

تساعد الاستعارة الحية على محاكاة الفعل وبناء الحبكة والخدعة المصنوعة وتخييل العالم وسرد عالم التخييل

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.ص. 134-135.
[2] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.136
[3] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل** ، مصدر مذكور ، ص.13.

[4] Ricœur (Paul) , *MV*, p.11.
[5] Ricœur (Paul) , *TA*, p.19.
[6] Ricœur (Paul) , *MV*, p.191.

والاقتراب من عالم النص وعرض النص وكأنه عالم وترتبط بوجود الخطاب وتطبع الشعر الذي تظهر تطلعاته الوصفية ضعيفة وتستعمل اللغة ببعد مجاوز للعبارة وتساعد على بناء الحقيقة الإستعارية التي تربط بين التخييل والتاريخ. « عندئذ تكون هناك استعارة لأننا نلمح من خلال البروز الدلالي الجديد – ومن تحته بطريقة ما– مقاومة الكلمات داخل استعمالها المعتاد، وإذن ندرك أيضا عدم تلاؤمها على مستوى تأويل العبارة تأويلا حرفيا. هذا التنافس بين البروز الإستعاري الجديد واللابروز الحرفي، هو ما يطبع الملفوظات الإستعارية من بين جميع استعمالات اللغة على مستوى العبارة»[1].

لا يتقيد ريكور بالاشتغال على التشابه الذي يتحرك ضمن مقولة منطقية تتطابق مع العملية الحملية التي تركز على المجاورة والترادف وتقاوم الكائن البعيد والمتنافر وإنما يتحدث عن لعبة التحميل الإستعاري والإحالة المزدوجة إلى الواقع اليومي والمتخيل ويفهم الصورة على أنها توهم لغوي وكشف عن أبعاد مطمورة من الواقع. إن الاستعارة تموت عندما لا تكون سوى مجرد وسيلة تعبير عن اسم وتختزل إلى مجرد علامة. من جهة مقابلة يكون المجاز مجازا حيا عندما يصبح أنشودة منمنمة تمتلك القدرة على تحويل الواقع نحو الأفضل بالابتعاد عن الإحالة إلى اللغة العادية. بهذا الشكل تقودنا الاستعارة إلى حضن المشكل الهرمنوطيقي بإعادة عرضه لصياغة جديدة لمفهوم الحقيقة تحت عنوان الحقيقة الاستعارية[2].

على نفس المنوال يحوز بناء الحبكات في السرد التاريخي أو القصصي على قدرة إنجازية لمحاكاة إبداعية للتجربة الزمانية الحية. وتتمثل فرضية العمل عند ريكور في ما يلي: يوجد تضايف بين النشاط الذي يسرد تاريخا والطابع الزمني للتجربة الإنسانية وهو مجرد تضايف عرضي ولكنه في ثوب ضرورة فوق ثقافية.

إذ يقول ريكور في هذا السياق :« يصبح الزمن زمنا إنسانيا بالقياس إلى أنه متمفصل حسب نمط قصصي

---

[1] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل، الخطاب وفائض المعنى**، مصدر مذكور، صص. 13-14.

[2] Ricœur (Paul), *MV*, p.310.

ويبلغ السرد دلالته التامة عندما يصبح شرطا للوجود الزمني»[1].

إن السرد يصبح نوعا من الرد على التباسات الزمن التي كشف عنها تحليل ريكور لكتاب أوغسطين الحادي عشر من « **الاعترافات**»، وهي التباسات اصطدم بها معظم الفلاسفة وخاصة كانط وهوسرل وهيدغر . ولو تأملنا جيدا تاريخ الفكر لعثرنا على حقيقة ساطعة وهي أن تفكيرا خالصا في الزمن هو أمر غير ممكن ولكن التفكير ينبغي أن يعود إلى التأويل. هكذا يكون الزمن المروي بمعنى معين زمنا ثالثا يصلح كوسيط في النزاع بين زمن العالم عند أرسطو وزمن النفس عند أوغسطين والذي هو زمن التاريخية الإنسانية وزمن الناس الذين يفعلون ويتألمون ويسردون تواريخ عن حياتهم. يوظف ريكور بطريقة حرة مفهوميْ الحبكة والمحاكاة الأرسطيين ويرى أن الأولى تفهم على أنها مقولة حبلى بالسرد وتنتج محاكاة إبداعية للفعل البشري. هذه المحاكاة الإبداعية تقوم بوظائف ثلاث: إعادة التشكيل، التشكيل مع، التشكيل المسبق [2]، وهو ما يسميه ريكور المحاكاة1 والمحاكاة2 والمحاكاة3[3].

إن التشكيل النصي الذي يشكل أدبية الأثر الأدبي يقوم بدور التوسط بين التشكيل المسبق للحقل العملي بمساعدة الفهم المسبق الذي نملكه عن نظام العمل في المحاكاة 1 وإعادة تشكيله بواسطة الاستقبال من خلال عمل القارئ في المحاكاة 3 لأن الاستقبال يساهم في جعل النص يستدعي القراء لكي يغيروه ويغيروا ممارستهم العملية.

إن المعنى التقني للمحاكاة عند أفلاطون يوجد في الكتاب الثالث من «**الجمهورية**» حينما ميز بين السرد البسيط والسرد من خلال المحاكاة وحدد المعنى الميتافيزيقي بأنه اقتران المحاكاة بالمشاركة بين المعقول والمحسوس وذلك عندما تحاكي الأشياء الأفكار وتحاكي الأعمال الفنية الأشياء ويحصل ابتعاد عن النموذج المثالي مرتين، الأولى عندما نهبط من الأفكار إلى الأشياء والمرة الثانية عندما نذهب من الأشياء إلى الأعمال

[1] Ricœur (Paul) , *TR I.*, p. 8.

[2] الترجمة المتداولة هي إعادة التصوير، التصوير مع، والتصوير المسبق.

[3] يمكن ترجمة figurer بشكل و con-figurer شكل مع و préfiguration تشكيل مسبق و refiguration إعادة تشكيل

الفنية. على خلاف ذلك يوجد معنى جديد للمحاكاة عند أرسطو في التراجيديا حيث نراها تشتغل على الفعل الإنساني الذي يعرف بكونه البناء الذي يتكون منه إنشاء فعالية المحاكاة وتتمثل هذه الأخيرة في أعمال التأليف وتركز على الفعالية وتتلازم مع الحبكة وتقوم ضد انغلاق النص الشعري على ذاته وتعمل على توسيع نموذج الحبك ليشمل كل تأليف سردي[1]. فــ« المأساة ليست محاكاة للناس بل للأفعال وللحياة: هي محاكاة لفعل نجد فيه السعادة والشقاء، والهدف الذي نصبو إليه فيها هو نوع من الفعالية، لا خاصية معينة... وأهم من ذلك أنه من دون الفعل لا وجود للمأساة وإن أمكن وجودها من دون شخصيات»[2].إن انهمام ريكور بالبحث في الرابطة بين المحاكاة والفعل هو محاولة بناء معقولية سردية تناسب حقل الممارسة العملية على نمط شعرية الإرادة والاستعمال العقلي للفعل في الحكمة العملية وما يشتق منها من تدبر وتبصر وليس في حقل الحكمة النظرية. وإذا كان التاريخ يتحدث عن الأشياء التي مرت والأحداث التي وقعت والأشخاص الذين عاشوا فإن الشعر يتحدث عما يمكن أن يكون وهو أعلى من التاريخ مرتبة لكون التاريخ يكتفي بالتعبير عن الوقائع الجزئية والشعر يعبر عن الكلي والعام[3]. صحيح أن المحاكاة تشكل بؤرة الاهتمام الريكوري في قراءته ل «**فن الشعر**» الأرسطي ولكنه يرفض اقتصار دلالة المحاكاة على تنظيم الأحداث وتمثيل الفعل ويقترح أن تتأسس مزاوجة بينها وبين الحبكة وذلك لأنها ليست مجرد نسخة من واقع سابق وإنما هي تقليد إبداعي وليست مضاعفة حضور بل هي تمثيل تخييلي وإنتاج أشباه أشياء وابتكار كما لو... وبعبارة أخرى هي « تلك الثغرة التي تفتح الفضاء على السرد القصصي»[4]. لكن كيف يؤدي ربط المحاكاة بالحبكة إلى ابتكار التعبير الملائم؟ يبدو « أن المحاكاة هي رابطة تؤسس عليها منزلة النقلة الإستعارية للميدان العملي عن طريق الحبكة »[5]. يسند ريكور إلى المحاكاة ثلاثة معان تمثل ثلاث مراحل من تطور الإشكالية المطروحة حول العلاقة بين النص والفعل والحاجة إلى وظيفة توسطية بين الطرفين.

---

[1] انظر، ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي**، مصدر مذكور، ص.70.
[2] المصدر نفسه ، ص.73.
[3] انظر، المصدر نفسه ، ص.78.
[4] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي**،مصدر مذكور ,ص.85.
[5] المصدر نفسه ، ص.86.

ونعثر على المحاكاة1 وتعني التأليف الشعري والمحاكاة2 وتعني الخلق والفعالية وتشير المحاكاة3 إلى المُشاهد في عالم المرئيات وإلى القارئ في زمن الروايات. إذا كان ريكور أعاد النظر في المحاكاة الأرسطية فإنه أعاد النظر كذلك في منزلة التاريخ. إن الامتحان المفصل الذي يخصصه ريكور للسرد التاريخي والسرد التخييلي لا يخلو من مجادلة مع المدارس النظرية المعاصرة في قارة أوربا وفي العالم الأنجلو -أمريكي. ويعارض في هذا المجال أي تخلص من القصص في عمل المؤرخين الرسمي وأي ابتعاد عن التاريخية في السرد التخييلي. هكذا يظهر التاريخ والتخييل بشكل متلازم لأن معرفة الماضي هي دائما معرفة لغياب ما وبالتالي تحتاج إلى المخيلة وكذلك الإبداعات الأدبية تمنح لتقلبات البشر وتتابعهم ضوءا يسمح بإمكانية رؤية المعنى فيها.

إن الشكلين الرئيسيين من أشكال السرد اللذين اعتنى بهما ريكور في كتابه « **الزمان والسرد**» ونعني بهما السرد التاريخي والسرد التخييلي يلتقيان في النهاية في نقطة واحدة وهي بناء هرمنوطيقا الوضع التاريخي الزمني للموجودات البشرية. وحتى إذا كان الزمان يشكّل إعضالا فإن « لغز الزمان لا يعادل أبدا حظر التفكير في اللغة بل يظهر بالأحرى اقتضاء المزيد من التفكير والقول بشكل مختلف »[1]. فهل يمكن إذن أن نقرّ أن السرد يجيب عن كل المشكلات المتصلة بالفعل؟

يجيب ريكور بالنفي مؤكدا أن السرد يُظهر بشكل ملحوظ الحدود التي لا يستطيع أن يتخطاها وتمنعه من الرد على التباسات الزمنية. هذا ما يبين المنزلة التوسطية للسرد بين الوصفي– البياني (Décrire) والتبييني– الإقراري (Prescrire) وبين الهرمنوطيقي والإتيقي. إن العقلانية القصصية هي الانتقال الذي يسمح للفعل بأن يعرض نفسه وللهوية بأن تظهر كهوية قصصية بحيث تشير القطبية الثنائية إلى أن المطابق هو مزج بين الهوية والإنية وبين العينه والذاته[2]. إذًا، الإشكال الأساسي ههنا هو إشكال اللغة الذي سلك فيه ريكور الطريق المضادة للميتافيزيقا التي بحثت دون جدوى عن العثور عن اللغة الأصل التي ضاعت أو إيجاد لغة كونية رمزية على الطريقة الرياضية المنطقية عند لايبنتز وأقر واقعة اختلاف اللغات وتنوعها وحاول إيجاد براديغم

[1] Ricœur (Paul), *TR* 3, p.397.
[2] Mongin (Olivier), *Paul Ricœur*, Seuil, 1998 (1re éd.1994), p.121.

للاتصال بينها هو الترجمة. من هذا المنظور يري دومينيك جارفولينو أن دلالة اللغة تطورت عند ريكور خلال دورته الطويلة نحو الوحدة ووفق التعاقب التاريخي ونظام الاكتشاف ووفق النظام الهرمينوطيقي النظري ووفق تغير النماذج المستعملة في البحث وهي الرمز والنص والترجمة [1]. والجدير بالملاحظة أن التواصل الشفاف بين المتحاورين من نفس اللغة ومن لغات مختلفة هو أمر غير ممكن وهو نوع من اليوتوبيا لأن ظاهرة سوء الفهم تلازم اللّغة كظلها وظاهرة سوء التفاهم واللاإجتماعية تلازم أيضا المجتمع البشري ويُنتجها الكائن الإنساني الموصوف باللاّعصمة والتناهي.

علاوة على أن الترجمة المطابقة والصحيحة هي أمر غير ممكن لأنها مجرد انتقال من الخاص إلى الخاص وليست تأليفا ومصالحة بين الجزء والكل ولا توسطا بين المطلق والزمني. زد على ذلك أن الترجمة تطرح عدة إشكاليات وتعاني من عدة صعوبات عندما نحاول الانتقال من لغة إلى أخرى ومن المستوى الشفوي المُتداول إلى المستوى المكتوب المُدون وحينما نفرق بين اللسان والكلام وبين الخطاب الحي والنص المثبت والمكتمل[2].

لقد وجد ريكور نفسه أمام خيارين:«إما أن نأخذ لفظ ترجمة بالمعنى الحصري لنقل رسالة لغوية من لسان إلى آخر أو بالمعنى الواسع بمعنى المرادف لتأويل كل مجموع دلالي داخل نفس المتحد اللساني »[3]. وكان قراره أن «كلا المقاربتين محقتان»[4]. ويعيد صياغة هذه الإمية كما يلي: «إما أن تفسر الترجمة بما هي أمر واقع بوجود أساس مشترك يجعل الترجمة أمرا ممكنا ويتعين عند ذلك سواء العثور على هذا الأساس المشترك– وهذا هو مسلك البحث عن لغة أصلية– أو إعادة بنائه منطقيا وهو مسلك اللغة الكونية»[5].

---

[1] Jervolino (Domenico), « Pour une philosophie de la traduction, à l'école de Ricœur », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2006, n°2, pp. 229- 238.

[2] Jervolino (Domenico), « Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte » in *Archives de philosophie* ,n° 1, 2000, pp. 79-93, cf, Domenico Jervolino, « La question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements. Le paradigme de la traduction » in *Archives de philosophie*, no 4, 2004, pp. 659-668.

[3] ريكور (بول) ، **العادل، الجزء الثاني**، مصدر مذكور، ص. 431.

[4] المصدر نفسه ، ص. 431.

[5] المصدر نفسه ، ص. 434.

إن بحث بول ريكور في جل مؤلفاته عن نظرية للترجمة[1] ينخرط في لعبة ومسار بناء المعنى من خلال الانتقال من لغة إلى أخرى ومن لحظة الكلام الشفوي والخطاب الحي إلى لحظة النص المكتوب واللغة المدونة من أجل «إيصال القارئ إلى الكاتب وإيصال الكاتب إلى القارئ »[2]. فالترجمة لا تطرح مشكلا نظريا أو معرفيا حول الحقيقة والاعتناء بالألفاظ وتتبع المعاني فحسب ولكنها تفضي أيضا إلى مشكل إتيقي وإحراج عملي يتعلق بالوفاء والخيانة وبالقرابة والغرابة وبالسعادة والوحشة وبالتواصل والتباعد. ألم يصرح ريكور في السياق نفسه: «أن نفهم هو أن نترجم»[3]؟

غاية المراد أن الترجمة تظل منتهى شغل النص في عالمه وأفق الفعل الكلامي في مقصده وتهدف إلى تحقيق التصالح المتعذر بين الإنسانية ضمن إتيقا محايثة تجمع بين الوحدة والكثرة وبين الشعرية المجازية والذرائعية الخبرية وتطمح إلى التفاهم والتقارب بدل استعادة الأصل المفقود. من جهة ثانية إن الترجمة حسب ريكور ليست فقط تأويلا لما هو مكتوب في اللغة الأصلية ونقله إلى اللغة الجديدة بل هي أيضا إعادة كتابة في لغة ثانية وعلى نحو مختلف عن النص الأول واستكشاف للذات المترجمة وللعالم الذي تعيش فيه. إن الترجمة من حيث هي براديغم متعدد الأشكال من التفاعل والتواصل بين الأشخاص هي لحظة حل لهذا التوتر الدائر في الطبيعة البشرية بين الكلية والتناهي في شكله المتعين ونحت صلة فنومنولوجية بالعالم [4]. إن الغاية من الترجمة هي إيجاد سياسة حذرة وفكر يقظ يرد على تحديات العولمة التي أنتجت إنسانا أكثر قسوة وشراسة على الإنسان وعلى قوانين الطبيعة والحياة في الأرض، وهي أيضا ترنو إلى البحث عن أساس غير عنيف للرابطة الاجتماعية ينظم الفضاء العمومي بطريقة يغلب عليها السلم والتسامح والتعايش والاعتراف بدل الصراع والتنازع المميت[5].

---

[1] Voir Ricœur (Paul), *Sur la traduction*, Paris, Bayard, 2004
Ricœur (Paul), *Le juste 2*, Paris, Esprit, 2001, pp. 32-40.
Ricœur (Paul), *Revue de Métaphysique et de Morale*, No 2°/2006

[2] ريكور (بول)، **العادل، الجزء الثاني**، مصدر مذكور، ص. 445.

[3] ريكور (بول)، **العادل، الجزء الثاني**، مصدر مذكور، ص. 431.

[4] Ricœur (Paul), *ST*, *op. cit.* p.p. 19-20, 42-43.

[5] Voir Ricœur (Paul), *PR*, troisième étude.

إن الترجمة هي من حيث الممارسة تجربة هرمينوطيقية عسيرة تشترك فيها العقول من أجل التوصل إلى اتفاق معين حول دلالة كلام معين يسهّل عملية التلاقي بين الإنسان والعالم والآخر ضمن إتقيا منفتحة. لذلك ليست هناك ترجمة جيدة وأخرى رديئة وإنما هناك محاولات ترجمة أو تجارب اقتراب من النص دون التطابق معه وابتعاد عنه دون الخروج منه ولذلك: «لا تنشد ترجمة جيدة إلا معادلة مضمرة وغير متأسسة على تماثل معنى قابل للتبيين. معادلة بلا تماثل»[1]. وعليه فإن «الترجمة هي فعلا مهمة لا بمعنى الإلزام القاهر وإنما بمعنى أمر يتعين إنجازه حتى يستطيع الفعل الإنساني على الأقل الاستمرار »[2]. وبتعبير أكثر دقة ليست الترجمة مجرد رحلة يقوم بها الإنسان في عالم لغوي مختلف وإنما هي مهمة ومجازفة واستكشاف للمجهول وتحقيق للرغبة في المعرفة وتهيئة لمقام وجودي أرحب. لذلك تنخرط إشكالية اللغة جملة في نظرية عامة للفعل يتكفل المشروع الهرمينوطيقي بمتابعتها، و «الخاصية الغالبة في المشروع الهرمينوطيقي المكافح هي إعادة التسجيل المتنامية لنظرية النص في نظرية الفعل»[3].

2- تداولية الفعل

يبدو الفعل بالنسبة إلى الإنسان العامي في المتناول أكثر من المعرفة والوجود العسيرين وذلك لأنه يثبت ذاته بذاته ولا يحتاج إلى برهنة وتعليل، ولكن بالنسبة إلى الفيلسوف يمثل الفعل تحديا كبيرا وأمرا غامضا وذلك سواء عند التفكير فيه أو عند ممارسته وذلك لحدوث تقاطع بين الميولات والانفعالات من جهة وبين الحتمية الكونية ونظام الطبيعة من جهة أخرى. وقد ذكر هيدجر « أننا لم نفكر بعد، بشكل حاسم، في ماهية الفعل. إننا لا نعرف الفعل إلا كإنتاج لمفعول تقدر حقيقته تبعا لما يقدمه من نفع، غير أن ماهية الفعل هي الإنجاز... لقد تم إذن تصور الفكر مسبقا من منظور البراكسيس Praxis والبويسيس Poésis. لهذا فنحن إذا ما نظرنا إلى الفكر في ذاته، فهو لا يكون «عمليا». هذه الكيفية في تمييز الفكر بوصفه « تيوريا» **Théoria**

[1] ريكور (بول)، **العادل، الجزء الثاني**، مصدر مذكور، ص 443.
[2] ريكور (بول)، **العادل، الجزء الثاني**، مصدر مذكور، ص.440.
[3] ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**، من مقدمة المؤلف ، مصدر مذكور، ص3 (بتصرف).

وفي تحديد فعل المعرفة كموقف «نظري»، كانت قد حدثت قبلا داخل تأويل «تقني» للفكر. إنها بمثابة محاولة على شكل رد فعل، استهدفت الاستمرار في الحفاظ على استقلالية الفكر أمام الفعل والعمل»[1].

إن الفعل البشري يحدث في مسافة تفصل نظام الطبيعة عن نظام الثقافة وهو يقوم بين السببية الخالية من التحفيز والتحفيز الخالي من السببية وهو ما يسميه ريكور البين بين أو البينونة. « هكذا هو الإنسان ينتمي في الآن ذاته إلى نظام السببية وإلى نظام التحفيز، أي إلى نظام الشرح والفهم »[2]. كما يعيد ريكور تعريف مفهوم الفعل على النحو التالي: « الفعل يعني قبل كل شيء القيام بتغيير ما في العالم »[3]. ويثير جملة من الاستفهامات: كيف يمكن لمشروع ما أن يغير العالم؟ وكيف يجب أن تكون طبيعة العالم حتى تتأتى للإنسان إمكانية إقحام تغييرات فيه؟ ومن أي نوع يجب أن يكون الفعل حتى يقرأ بمصطلحات العالم؟ وهل الفعل محل تفسير أم موضوع تأويل؟[4]

يعرج ريكور على ربط الصلة بين الفعل والقصد باشتغاله على كتاب الفيلسوف الفنلندي فون ورايت[5] «**التفسير والفهم**» الذي كتبه سنة 1971 وأعاد صياغة شروط التقاطع بين التفسير والفهم وتعريف الفعل على أنه مبادرةُ قصديةٍ ما في العالم. حاول ورايت تصور تمفصل الإنسان على العالم من خلال نظرية الأنساق وبالتحديد إقصاء المد الخارجي للعالم الخارجي بوصفه نسق الأنساق وشرط السببية والإبقاء على النسق الجزئي المغلق ووضع الفعل البشري ضمن شروط النظام الانكفائي الضروري.

ويقترح فون ورايت في كتابه «**التفسير والفهم**» نموذجا شبه سببي يطبقه على ظاهرة التدخل في مسار التاريخ ويقترب ريكور بهذا النموذج من التأويل السردي الذي يربط بين النتائج والأسباب، « إن النموذج

---

[1] Heidegger (Martin), *Lettre sur l'humanisme, op. cit.* p.p. 27-31.

[2] ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور، ص.118.
[3] المصدر نفسه ، ص. 118.
[4] المصدر نفسه ، ص. 119.

[5] Georg Henrik Von Wright (1916 - 2003) est un philosophe finlandais de langue suédoise, élève d'Eino Kaila, et successeur de Ludwig Wittgenstein à la chaire de philosophie de l'Université de Cambridge de 1948 à 1951.

المقترح هو نموذج مركب، بمعنى أنه يصل أجزاء غائية تقع تحت حكم الاستدلال العملي، وأجزاء نسقية تقع تحت أحكام التفسير السببي»[1].

يكشف ريكور عن وجود **علاقة تقاطع** عند ورايت بين خطوط التحليل السببي للأنساق المغلقة ويستخلص العلاقة المتبادلة بين نظرية الأنساق ونظرية الفعل ويعبر عنها كما يلي: « ما دامت المهارة (ما بمقدوري فعله) ضرورية لتعيين الحالة الابتدائية لنسق ما... يتطلب الفعل بصورته المبرمجة (فعل شيء ما بقصد إحداث شيء آخر) التسلسل المنطقي الخاص للأنساق المنظور إليها كأجزاء من تاريخ العالم »[2]. يترتب عن ذلك أن التقسيم بين التفسير الذي يرجع إلى نظرية الأنساق والنظام الفيزيائي والفهم الذي يعود إلى نظرية الفعل البشري القصدي التحفيزي والنظام الذهني لا معنى له وأن مجرى الأشياء والفعل البشري هما**متقاطعان** وتحكمهما سببية تحتوي فكرة الحافز وتتمفصل عن الطبيعة وتعمل على التدخل في مجري الأشياء وتتجلى في شكل **مبادرة** Initiative. النتيجة التي ينتهي إليها ريكور هي: «الفعل يعني دائما القيام بشيء معين في سبيل أن يَحدث شيء آخر ما في العالم»[3] ويعني بذلك وجود تداخل بين النظامين النسقي والإدراكي بحيث لا وجود لنسق دون تدخل فعل وتمرين قدرة ولا وجود لفعل دون مهارة وقدرة طبيعية تطبق على جزء من تاريخ العالم. هكذا «إن الفعل البشري والسببية المادية لَمُفرطا التحابك في هذه التجربة الأصلية تماما، تجربة تدخّل فاعلٍ ما في مجرى الأحداث »[4]. ههنا يعود ريكور مرة أخرى إلى تأكيد التقارب الكبير بين نظرية النص ونظرية الفعل من خلال الانتقالات المتبادلة بينهما. إن «نظرية النص هي نموذج جيد بخصوص الفعل البشري ومن جهة أخرى إن الفعل مرجعية جيدة بالنسبة إلى صنف كامل من النصوص »[5]. فإذا كان النص يجسد التثبيت بالكتابة وينتزع دلالته من ظروف إنتاجه ويستقل بنفسه بشكل مضاعف حينما يثبت في مجرى الأحداث ويترك أثرا معينا ويتحول إلى وثيقة وأرشيف فإن الفعل الإنساني ينفصل عن فاعله ويمتلك وزنا

---

[1] ريكور (بول)، **عين الذات غيرا**، مصدر مذكور، ص.243.
[2] ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**،مصدر مذكور، ص.120.
[3] المصدر نفسه، ص. 120.
[4] المصدر نفسه، ص. 120.
[5] المصدر نفسه، ص. 121.

دلاليا أكثر أهمية من ظروف إنتاجه الأولى ويمثل أثرا مفتوحا يقبل القراءة اللامتناهية ويسمح بإعادة تسجيل معناه في عدة سياقات أخرى. إن «النص هو نموذج إبستيمولوجي جيد من أجل فهم الفعل الإنساني والفعل من جهة أخرى هو مرجع جيد بالنسبة إلى السرديات التي وظيفتها الجوهرية المحاكاة الفعالة لهذا الفعل »[1]. والعامل الفعال في هذه المحاكاة هو فعل التخييل.

تكمن طرافة التناول الريكوري للخيال في تركيزه على الاستعمال الإستعاري أو المجازي للكلام وما ينتجه من الابتكار الدلالي، وهو ما يقطع مع سلطان الفكرة التي تعتبر الصورة مجرد ظل للإدراك وهو ما يسمح بالتالي للصورة الشعرية بوصفها حالة نموذجية بأن «تكون مشهدا معروضا على مسرح ذهني معين أمام نظر مشاهد »[2]. على هذا النحو يمثل الخيال في نظرية الاستعارة وسيطا نوعيا في لحظة بزوغ دلالة جديدة. وإذا كان الكلام المجازي يحكمه قانون التشابه على أساس التقارب فإن الاستعارة يحكمها التجاور وتداعي التشابه والتمثيل الإسنادي والرسم التخطيطي عن طريق الخيال الخلاق. هكذا يكون « الخيال هو لعبة حرة بإمكانيات ما، في حالة عدم الالتزام حيال عالم الإدراك أو الفعل وفي حالة عدم الالتزام هذه، نجرب أفكارا جديدة، قيما جديدة وطرقا جديدة للكينونة في العالم»[3].

يترتب عن ذلك أنه «لا فعل دون خيال، وذلك بطرق شتى: على صعيد التطلع، على صعيد التحفيز وحتى على صعيد القيام بالفعل»[4]. إلا أن التخيل لا يضع خطة العمل إلا عند **تقاطع** اللعب السردي مع اللعب العملي وتحرر التطلع نحو المستقبل بعد رسمه لشبكة الوسائل والأهداف وإعادة بنائه للماضي عن طريق الحكي. كما يقف الخيال وراء التحفيز نحو الفعل ويقدم الفضاء المشترك الذي **تتقاطع** فوقه الدوافع الجسدية والمتطلبات الأخلاقية وتجرب فيه الذوات قدراتها على القيام بأفعال خاصة بها وتستوفي شروط الانتساب إلى فاعل قادر على ما يفعل. فأنا «لن أنسب إلى نفسي قدرتي الخاصة، باعتباري فاعل فعلي الخاص إلا بتصوير ذلك لنفسي

---

[1] Thomasset (Alain), *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, op.cit,p.130.

[2] ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور، صص. 149-150.

[3] ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور، ص.152.

[4] ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور، ص.154.

في هيئات تغيرات خيالية لموضوعة : سأقدر، وكنت سأقدر بطريقة أخرى لو أني أردت كذلك »[1]. فضلا عن هذه الوظائف جميعا يفتح الخيال على الغيرية. «إن الخيال هو استعمال الرسم التخطيطي الخاص بتأسيس البيذاتية في الإدراك التماثلي المتميز»[2].

على هذا الأساس تكون القدرة على عرض الذات خياليا أمام تأثيرات التاريخ هي الشرط الأساسي للتجربة التاريخية وأن الممارسة الواسعة للخيال في الإيديولوجيا واليوتوبيا تساعد على بلوغ الرابط التماثلي بين الذات والغير. غير أن بلوغ درجة الخيال الخلاق رهين تجاوز الخيال التكراري ونقد صور الخيال الاجتماعي المرضية والمتعاكسة واستعمال الرسم التخطيطي واستثمار ظاهرة التحول المحتم في السرد. بهذا الاعتبار تتدخل اللغة العاملة إبداعيا كقانون ناظم للفعل حيث «تلعب **فلسفة اللّغة** بالنسبة إلى نظرية الفعل دور الأرغانون»[3]. من ناحيتها أعطت نظرية الفعل بحكم استقلاليتها عن التحليل اللساني دعما جديدا للغة على الصعيد التداولي والبعد الدلالي. وإذا كانت الدلالية غير قادرة على سبر غور العلاقة بين الفعل وفاعله الحقيقي فإن ريكور يطعّمها بالتداولية ويعمل على التمييز بين الهوية الذاتية والهوية العينية وإحداث التقاطع بين الإحالة المعينة للهوية وطريق التسمية الذاتية للفاعل المتكلم واستثمار سؤال من؟ ولعل الفضل يعود إلى حنة أرندت في كتابها « **وضع الإنسان الحديث** » عندما ميزت بين الشغل والصنع والفعل وألحقت سؤال المن؟ بناحية الفعل الذي يستدعي السرد القادر على الإجابة عن سؤال: من الذي يقوم بالفعل؟ سؤال المَن؟ يمكّن من التمييز بين الفعل والحدث. ولقد اعتمد ريكور على تحليلات دونالد دافيدسون في كتابه «**الأفعال والأحداث**» الذي نشره عام 1980 والذي أبرز فيه أن الطابع الغائي هو الذي يميز الفعل عن الحدث وأن الذات هي المكان الحقيقي الذي يتمفصل فيه الفعل والفاعل الحقيقي وتتحدد علاقته مع القصد. لأن «ما يميز الفعل عن بقية الأحداث هو

---

[1] ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور، ص. 155.
[2] ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل ، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور، ص. 157.
[3] ريكور (بول)، **الذات عينها كآخر**، مصدر مذكور، ص. 157.

بالضبط القصد. إن الأفعال هي بالتأكيد أحداث بما أن وصفها يبرز شيئا يحصل... وإن القصد هو الذي يشكل المعيار المميز للفعل بين كل بقية الأحداث»[1].

من هذا المنطلق يعطي ريكور الأولوية إلى القصد الذي من أجله قام الفاعل بفعله على القصد بأنه توجد حجة وسبب لقيامه بفعله وذلك من أجل بناء فنومينولوجيا المشروع ودفع الذات الفاعلة إلى الأمام. على هذا الأساس « إن إدخال التفسير الغائي القائم على الحجج في التفسير السببي قد كرس محور الذات الفاعلة لصالح علاقة تقوم بين الأحداث اللاشخصية»[2]. لكن مثلما تظل الدلالية فعلا من دون فاعل حقيقي وتنتمي إلى إشكالية الهوية العينية تظل أيضا أنطولوجيا الحدث عاجزة عن إسناد الفعل إلى فاعله لاهتمامه بالبحث عن التماثل بين عبور الحدث ودوام الجوهر. لذلك بحث ريكور عن أنطولوجيا تنتمي إلى إشكالية الهوية الذاتية وتجمع بين فنومينولوجيا القصد وابستيمولوجيا السببية الغائية وتنظر إلى الفاعل الحقيقي ككائن في طور المشروع. لكن ما هي الاستفاقة التي ستحققها التداولية للسمينوطيقا حتى تصبح قادرة على التحقق من هوية الشخص كخاص أساسي وتستفيد من تقاطع الإسناد والإقرار؟

لم تنجح المقاربة الدلالية للأشخاص- في الدراسة الأولى من كتاب «**عين الذات غيرا**»- التي تنسب إليهم خواص أساسية في معالجة مشكل الإحالة إلى مسألة الهوية، ولم تتفطن المقاربة التداولية لمشكل التلفظ وعلاقته بالذات الفاعلة المتكلمة إلى أهمية البعد الأنطولوجي في الدراسة الثانية، كما ظلت الدلالية في الدراسة الثالثة من نفس الكتاب تبحث دون جدوى عن فاعل حقيقي تنسب إليه القدرة على الفعل وتحمله تبعات ذلك، لكن الجديد في الدراسة الرابعة هو تصميم بول ريكور تجاوز النتائج السابقة المخيبة للآمال والتفتيش عن طرق غير معهودة تساعده على الانتقال من الفعل إلى الفاعل الحقيقي من منظور ما بعد تداولي وما بعد دلالي. إن الإشكال الذي يتناوله ريكور في هذا الفصل المثير للجدل هو: كيف نستطيع أن نعبر عن العلاقة بين الفعل والفاعل الحقيقي؟ هل هي علاقة الأصل بالفرع أم المبدأ بالتطبيق الذاتي؟ إن اعتبار الفاعل على أنه

---

[1] ريكور (بول)، عين الذات غيرا، مصدر مذكور، ص.187.
[2] المصدر نفسه، ص. 205.

مبدأ أو أصل أفعاله حسب ريكور هو تصور محدود للصلة بين الطرفين وإن الأنسب هو « أن نقول بأن الأفعال تتوقف على الفاعل الحقيقي هو عينه»[1]. إن المقصود هنا هو علاقة الإسناد أو النسبة وارتكاز نظرية الفعل على النظرية الأخلاقية بحيث يكون الفعل القسري هو الذي يوجَد مبدؤه خارج ذات الإنسان ويكون الفعل الطوعي هو الأمر الذي يلمّ الفاعل بظروفه ويعرف تفاصيله ويوجد أصله في الذات الفاعلة. لكن مفهوم المبدأ مشترك بين الطبيعة والأخلاق والكائنات الطبيعية تمتلك في ذاتها مبدأ الحركة والسكون وبالتالي فإن « مفهوم المبدأ لا يعود يكفي وحده كي يميز الصلة التي تربط الفعل بالفاعل الحقيقي»[2]. فما الحل الذي يرتضيه ريكور لعلاقة الإسناد هذه؟

« إن لم يكن التعبير «مبدأ» ولا حرف الجر «في» يستطيعان أن يميزا علاقة الفعل بالفاعل الحقيقي، فإن ما يستطيع ذلك وحده هو الصلة بين المبدأ وأحد التعابير التي تجيب عن السؤال من؟ «نحن» الخ.). مبدأ هو ذات وذات هي مبدأ، هذه هي السمة المميزة للعلاقة التي نبحث عنها »[3]. ينتبه ريكور إلى الطابع الغامض للعلاقة بين الفعل وفاعله عند أرسطو والمقاربة الملتوية للإسناد عنده وذلك للخلط الذي وقع فيه بين الإسناد والنسبة وإهماله سؤال من؟. «إن الإسناد يقوم بالضبط على إعادة تملك الفاعل لتداوله ورويته وإن اتخاذ القرار يعني حسم المناقشة وتبني أحد الخيارات المعتبرة »[4] وهذا هو رأس المشكل في مفهوم الإسناد لأن الفاعل الحقيقي يشترط أن يوجد في المكان المناسب في شبكة الفعل وله صلة مباشرة بالفعل. فما هي الإشكاليات المستعصية للإسناد؟ وهل يمكن اعتبار أنطولوجيا الحدث مناوئة للفعل؟

تعاني نظرية الإسناد من عدة صعوبات حسب ريكور يذكر منها ما يلي:

---

[1] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور ، ص.210.
[2] المصدر نفسه ، ص. 212.
[3] المصدر نفسه ، ص. 213.
[4] المصدر نفسه ، ص. 219.

1 – وقوع ستراوزن في الخلط بين المحمولات العملية والمحمولات النفسية ونسبتها إلى الهوية العينية بدل الهوية الذاتية واعتبار النسبة شيئا عاما يغطي الذات وذاتا أخرى غيرها. وآيته في ذلك هو «إن النسبة بين انشطار الإسناد الفعلي وإمكانية وقف عملية الإسناد هي التي تشكل معضلة»[1].

2 – غموض العلاقة بين الإسناد والوصف وذلك بتقريب الإسناد من الإلزام وتطبيق الإلزام على الفاعل والفعل في نفس الوقت والمساواة بين الإسناد وتحميل التبعة بالمعنى الأخلاقي والقانوني وذلك بتحميل الفاعل تبعة فعله واعتباره مسؤولا.

3 – صعوبة القول باقتدار الفاعل على التصرف أثناء تجربة فعله وفي نتائج فعله، لأن القول بأن فعلا معينا يتوقف على فاعله يعني أن هذا الفعل في مقدور الفاعل وبالتالي نعود إلى القول ببداهة الفكرة القديمة حول العلة الفاعلة التي طردها العلم الحديث. « إن إعادة العلية الفاعلة لمصلحة الإسناد وحده تتعرض لأن تبدو كحجة ضعيفة»[2].

ينتهي ريكور إلى الإقرار بأن القدرة عل الفعل هي حالة بداية أو بداية مطلقة في إطار فنومنولوجيا « أنا أستطيع» ويفهم هذا البدء على أنه مبادرة أو مبادأة. فماذا يعني ذلك؟ « إن المبادرة هي تدخل من قبل فاعل الفعل في مسار العالم، وهذا التدخل يتسبب بالفعل بتغييرات في العالم »[3]. هنا يعود ريكور إلى كانط ومفهومه حول السببية وإلى أرسطو ومفهومه حول المشارك في المسؤولية أو المسؤول مع الغير لكي يُبَيِّن الطرق التي يتدخل فيها الفاعل وسط مسار العالم والإمساك الذي يقوم به للأشياء وتحوله إلى سبب مساعد وجزئي في تشكيل الطبع والاستعداد والتحفيز والمقدرة على التصرف وممارسة السلطة الذاتية على مجرى الطبيعة وربط سؤال « من؟ بلماذا؟ من خلال ماذا؟ الفعل»[4]. عندئذ « من حيث هو مخاطرة ومبادرة أي من حيث هو تدخل

---

[1] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور ، ص.222.
[2] المصدر نفسه ، ص. 229.
[3] المصدر نفسه ، ص. 242.
[4] المصدر نفسه ، ص. 243.

يحدث تغييرا، يتحدد الفعل على أنه جماع الجهد الذي يصرفه الإنسان لينبسط والعالمَ تغييرا وتأويلا، فعلا وانفعالا في مسعى للالتقاء بمعنى أو لاستحداث معنى اصطراعي لا انفكاك فيه عن اللاّمعنى»[1].

يرى بول ريكور أن« المبادرة هي الحاضر الحي الفعال العملي الذي يرد على الحاضر المشاهد الملاحظ المتأمل المفكر فيه»[2]. إن الأرضية التي تقف عليها المبادرة بالمعنى الفلسفي الريكوري هي التعقل في النظر واستقلالية الفعل وزمانية الأفكار دون إهمال مركزية الحاضر. إن الانتباه إلى الأشياء الحاضرة لا يعني التأسف على ما فات وعلى ما لم يحدث في الماضي ولا التكلم على ما سيحدث وعما هو على وشك الحدوث واستباق ما سيأتي. « كل مبادرة هي نية فعل وبهذا المعنى ألتزم القيام بفعل ما، إذن وعد أقطعه سرا على نفسي وضمنا مع الغير، في النطاق الذي يكون فيه الغير شاهدا على الأقل إن لم يكن مستفيدا»[3].

هكذا تمر كل مبادرة بأربع مقامات ضرورية:

- العزم: أنا أستطيع (قوة ، طاقة، قدرة)
- الفعل:أنا أعمل (ذاتي هي فعلي)
- التأثير: أنا أتدخل (أسجل فعلي في مجرى العالم)
- الالتزام: أنا أفي بوعدي (أستمر في الفعل، أثابر وأداوم)[4].

« بإيجاز، الفعل تجريب بدلالة التعنى... والتعهد... واقتحام الاحتمالات والممكنات بما فيها من أمل ومن اتفاق وإخفاق نتيجة تعيين الفعل في الأحوال الحافة والمطيفة بالأفعال »[5]. والحق أن المقدرة على التصرف كواقعة بدائية لا تتحقق إلا عند نقطة التشابك بين النظام النسقي للطبيعة والنظام الغائي للفعل ويتمكن «الأنا أستطيع» من تحريك النسق وتفعيل ظاهرة الإسناد في تجربة الهوية الذاتية ذلك «أن ما يميز الإسناد عن نسبة

---

[1] العيادي (عبد العزيز) ، **فلسفة الفعل** ، مكتبة علاء الدين ، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى ، 2007 ، ص. 33.

[2] Ricœur (Paul), *TA*, p. 289.

[3] Ricœur (Paul), *TA* , p.293.

[4] ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل** ، **أبحاث التأويل** ، مصدر مذكور ، ص. 187.

[5] العيادي (عبد العزيز) ، **فلسفة الفعل**، مرجع مذكور ، ص. 212.

محمول إلى حامل منطقي، هو أولا قدرة الفاعل على أن يسمي نفسه بنفسه حين يسمي واحدا آخر غيره »[1].

وبذلك يمكّن فعل الإسناد أو العزو من النظر إلى السلوكات بحسب ما هو خير وجيد على الصعيد الإتيقي ويحسب ما هو ملزم وموجب حسب القانون[2].

هناك ارتباط عند ريكور بين نسبة الأفعال الى أصحابها وتقدير الذات وبين أنا الأفكر وأنا أستطيع وبين تثمين الأفعال وتثمين الذوات القائمة بها وكل ذلك يحدث في اطار محايثة خيرات المصلحة والاشباع والرضا للمزاولة العمل على الصعيد الفنومينولوجي ويدفع الى جعل خطة حياة جيدة مع الآخرين ومن أجلهم هي مشروع استراتيجي وأكثر الاختيارات جذرية في التاريخ الفردي والعام وتتوقف على العلاقة الصحية بين الغايات والوسائل ضمن مقاييس الامتياز والمثل العليا للكمال.

هكذا يعيد ريكور النظر في مفهوم الفعل من زاوية المبدأ الموحد للممارسة وفي اطار التقاطع بين الإسناد والإلزام ويوسع المجال الذي يتحرك ضمنه التعقل الانساني ليكون موجها نحو تدبير الحياة وفق تقتضيه جودة الروية والحكمة العملية لبلوغ بالانسانية أحسن الخيرات القابلة للتحقيق.

لكن كيف تتبع فنومنولوجيا « أنا أستطيع» وأنطولوجيا الجسد الخاص أنطولوجيا الذات؟ ولماذا لا تجد إشكالية الإسناد طريقها إلى الحل إلا في بناء أنطولوجيا تعتمد بالأساس على الإقرار(attestation) والوعد (Promesse) والشهادة (témoignage)؟ وإلى أي مدى « تجد الترابطات المهمة بين نظرية النص ونظرية الفعل دعما في الحقل الثالث حيث تُتبع جدلية التفسير والفهم بحقل نظرية التاريخ[3]؟ وما الذي يحول الفعل إلى تاريخ؟

---

[1] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور ، ص.245.
[2] المصدر نفسه ، ص. 246.
[3] ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور، ص. 121.

3- ابستيمولوجيا التاريخ

أ-التاريخ بين الذاتية والموضوعية

إن التاريخ لغة هو التوريخ أي تعريف الوقت ويقال أرّخ الكاتب بيوم كذا وورّخه بمعنى واحد، وقد مرت دلالة الكلمة بعدة تغيرات إذ كانت تعني في البداية التوقيت والتقويم وصارت تشير إلى تسجيل الأحداث على أساس الزمان ثم أصبحت تعني الخبر والتدوين وحفظ الأخبار بشكل مسترسل. أما اصطلاحا فهو ليس الحوادث بل تفسيرها والاهتداء إلى العلاقات المرئية وغير المرئية التي توحد بينها وكذلك هو دراسة الماضي بالتركيز على الأنشطة الإنسانية وبالمضي إلى الوقت الحاضر. «ينظم... التاريخ نظرية النص ونظرية الفعل في نظرية محكي حقيقي عن أفعال أناس الماضي»[1].

إن أول الإشكالات الفلسفية الجدية التي تطرق إليها ريكور منذ البداية هو إشكال الذاتية والموضوعية في التاريخ، ويمكن اعتباره مشكلا منهجيا ذا طبيعة إبستيمولوجية ويطرح أبعادا بيداغوجية. في الواقع «نحن ننتظر من التاريخ موضوعية معينة، الموضوعية التي تناسبه»[2] أي تلك التي تشير إلى المعنى الإبستيمولوجي المنقول من العلوم الطبيعية والصحيحة إلى العلوم الإنسانية التي تهتم بتفسير الظواهر التاريخية والاجتماعية والنفسية واللغوية. نحن ننتظر من المؤرخ معرفة موضوعية عن ماضي البشر ومعلومات عن أحوالهم وليس عن ماضي الأشياء المادية والكائنات غير العاقلة ولكن هؤلاء البشر يتميزون بالوعي والإرادة والحرية والفوضى التي تندّ عن كل تكميم[3]. إن الحل الإجرائي الذي يقترحه بول ريكور هنا هو **التقاطع** بين موضوعية التاريخ وذاتية المؤرخ الفكرية والفلسفية، والتكامل بين دور الفيلسوف ومهنة المؤرخ وحاجة كل طرف إلى الآخر: الفيلسوف هو الذي يقيس درجة الموضوعية التي توصّل إليها المؤرخ وصنعة المؤرخ هي الحكم على

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 125.

[2] Ricœur (Paul), *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 1955, 2e éd. augmentée, 1964. p.23.

[3] Ricœur (Paul) , *HV*, p.24.

الذاتية الفكرية للفيلسوف ومراوحتها بين الإيجابي والسلبي [1]. لكن القول بالموضوعية في التاريخ يعاني من صعوبات عديدة أهمها تعدد المناهج واختلاف المقاربات وبروز ممانعة من طرف الظاهرة المدروسة. هنا يستعين ريكور بعمل مارك بلوخ المعنون «**صنعة المؤرخ**» ويتوقف عند تنصيصه على ضرورة الاعتناء بالملاحظة المجهزة والنقد والمعرفة بواسطة الأثر واعتماد الوثائق في فهم الماضي واحترام الواقعة التاريخية وإعادة بناء الأحداث بطريقة متسلسلة. هكذا تصبح الموضوعية ثمرة الفاعلية المنهجية التي تتميز بالتحري والتدقيق والتحقيق والنقد والتحليل الذي يبحث عن التفسير. «إن موضوعية المؤرخ تتمثل تحديدا في هذا التنازل عن المطابقة والإحياء في هذا الطموح نحو بلورة سلاسل من الوقائع على مستوى الذكاء التاريخي»[2]، وبالتالي لا توجد الذاتية في عقل المؤرخين بل في الظواهر التاريخية نفسها ويجب اكتشافها.

إن علم التاريخ عند ريكور يمر لا محالة بطريق الذاتية الفلسفية قصد التمييز بين الذاتية الانفعالية وذاتية المؤرخ الفكرية التي يتم توظيفها في قراءة الأحداث وكتابة الوقائع وتناول المواضيع من زاوية الوعي التاريخي وإعادة الاعتبار للتاريخ داخل الفلسفة [3]. وبالتالي لا وجود لتأليف تاريخي بما أن التاريخ هو تحليل والمؤرخ يبحث عن العلاقات بين الظواهر ويفهم الروابط العضوية التي تصل إليها الحتمية التحليلية. بيّن إذن أن التاريخ هو بحث في الماضي المتكامل وإنتاج تصور منظم للوقائع وأن « الفهم ليس البتة المعارض للتفسير بل هو بالنسبة إليه المكمل والنظير. ويحمل علامة التحليل – التحاليل- التي تجعله ممكنا[4].

من هذا المنطلق يمكن لموضوعية التاريخ أن تبلغ الحد الذي تنبثق فيه ذاتية التاريخ وليس فقط ذاتية المؤرخ وذلك حينما يتم إدراج عمل المؤرخ ضمن حركة التاريخ نفسها ويفهم التاريخ بدوره على أنه طرق يعيد بها الناس انتماءاتهم إلى الإنسانية. فـ« بعد أن قلنا وأحسنا القول في أن التاريخ يعكس ذاتية المؤرخ، يجب أن نقول إن مهنة المؤرخ تربي ذاتية المؤرخ. إن التاريخ يصنع المؤرخ مثلما أن المؤرخ يصنع التاريخ.

---

[1] Ricœur (Paul), *HV*, p.25.
[2] Ricœur (Paul), *HV*, p.26.
[3] Voir Simms (Karl), *Paul Ricoeur*, Routledge , London, new York, 2003.p.87.

[4] Ricœur (Paul) , *HV*, p.26.

وبالأحرى: إن صنعة المؤرخ تصنع التاريخ والمؤرخ »[1]. إن صنعة المؤرخ هي شغل قراءة التاريخ وهواية متابعة الأحداث التاريخية التي يميل إليها معظم الناس ويشاركهم فيها الفلاسفة عندما يجعلون من التاريخ أثرا مكتوبا ومادة للدراسة والتعليم ويطرحون مشكلات تتعلق بالأفكار وبطبيعة الاتجاهات والرؤى. إن الفيلسوف حسب ريكور لا يستعمل التاريخ من أجل تحقيق لذة قراءة الأشياء الفريدة كما يفعل المؤرخ وإنما يعمل على استكمال مجهود المؤرخ وتحقيق المواءمة بين وعيه الخاص بالتاريخ مع عملية الامتلاك الجديد للتاريخ التي يسعى اليها[2]. « هذا الإكمال لتاريخ المؤرخين داخل الحركة الفلسفية يمكن أن يتبع اتجاهين اثنين: في اتجاه منطلق للفلسفة بواسطة البحث عن معنى منسجم عبر التاريخ، وفي اتجاه حوار، في كل مرة فريد وفي كل مرة حصري، مع الفلاسفة والفلسفات الفردية »[3]. في السياق نفسه يتقدم مسار التفكير الريكوري في التاريخ نحو آفاق جديدة مغايرة للنزاع غير المجدي بين المذهب الذاتي والمذهب الموضوعي ونحو التأليف بينهما من خلال القول بأن التاريخ هو حَدَثان المعنى (Avènement du sens) ونطاق تشكل البيذاتية بامتياز. يمثل الاتجاه القائل بحدثان المعنى كل من كونت وهيغل وبرانشفيك وهوسرل الأخير وإيريك فايل رغم ما يوجد بينهم من اختلاف حول العقل والتاريخ، إلا أنهم يشتركون في القول بأن « الشفافية التي أبحث عنها داخل الذات تمر عبر تاريخ الوعي. حيث يتزامن الطريق القصير لمعرفة الذات مع الطريق الطويل لتاريخ الوعي»[4]. أما الاتجاه الثاني فتمثله القراءات الفلسفية للتاريخ التي لا تركز على الأبعاد والأنساق وإنما تهتم بالتفاصيل والجزئيات والتواصل بين الفلاسفة والذوات. « إن التاريخ هو هذا القطاع من التواصل دون تبادل»[5].

والحجة على ذلك هي أن اللقاء مع التاريخ ليس البتة حوارا يقتضي جوابا بل قراءة تتوقف على الاختيار واعتبار الأبعاد الثقافية والاجتماعية والاقتصادية مجرد وضعيات لا تتدخل في انبثاق الأفكار. « يفهم التاريخ

---

[1] *Ibid.*, p.34.
[2] *Ibid.*, p.35.
[3] Ricœur (Paul), *HV*, p.36.
[4] *Ibid.*, p.36.
[5] *Ibid.*, p.40.

حينئذ على أنه سلسلة من الانبثاقات المتقطعة حيث كل واحدة تقتضي مقابلة في كل مرة جديدة ومخصصة كليا لهذه المهمة»[1]. ومع ذلك فإن الإشكال يتمثل في الكيفية التي يكون بها التاريخ متصلا من جهة المعنى الذي ينمو ويبقي منفصلا من جهة الأفراد الذين يعيشونه ويفعلون فيه ويشهدون عليه [2]. يعود ريكور هنا إلى بيير تافيناز من أجل البحث في العلاقة بين المعنى والوعي والحدث ويقر بأن الحدث الواقعي يمكن أن يفرض نفسه على الوعي بوصفه نقطة تنظيمية للصيرورة التاريخية ويجعل الأحداث نفسها هي التي تشكل حقيقة التاريخ[3]. في الواقع « لا توجد دلالة التاريخ فوق الأحداث بل إذا كان التاريخ يمتلك معنى فلأن حدثا أو عدة أحداث مركزية هي التي أعطته معنى»[4]، ولا يقرأ التاريخ بوصفه تلاشي المعنى وبروز اللاّمعنى بقدر ما يكون هو التطور الواسع والمركز للمعنى. غير أن ريكور يكشف نوعا من النقيضة التي يقع فيها التفكير العقلاني في التاريخ وتتمثل في التفاؤل الذي تبديه القراءة التي ترى في التاريخ حدثانَ المعنى والنزعة التراجيدية التي تقع فيها القراءة التي تعتبر التاريخ مجرد انبثاق لأشكال من الوعي. زد على ذلك هناك طلاق بين التناول الفلسفي للتاريخ من طرف الذاتية والطابع الحدثي للتاريخ كما ينقله المؤرخ من خلال مهنته. لكن ريكور ينتصر للمقاربة الفلسفية للتاريخ ويعتبرها الأقرب إلى القصد التاريخي وتتجاوز وهم الموضوعية الذي يقع فيه العلماء عندما يخلطون بين النزعة الموضوعية والموضوعية الخاطئة ويبقون على البنى والقوى والمؤسسات ويلغون البشر والأفعال والمقاصد والغايات. «لقد حرصت الحركة الفلسفية على إنشاء الإنسان باعتباره وعيا وذاتية، وهذه الحركة تمتلك قيمة التنكير وربما في بعض الأحيان قيمة يقظة بالنسبة إلى المؤرخ »[5]. إن الإنسان هو محور المشروع التاريخي وغايته وإن القيم الإنسانية هي التي يجب أن ينتبه إليها الفيلسوف ويتحلى بالمسؤولية اللازمة واليقظة الفلسفية من أجل صيانتها من كل تدنيس موضوعاني. لكن كيف تكون الذات الإنسانية هي الموضوع المفضل لكل بحث تاريخي؟ وهل يمكن رفع التناقض بين الحقيقة والتاريخ؟

---

[1] *Ibid.*, p.41.
[2] *Ibid.*, p.42.
[3] Thévenaz (P), « Evénement et histoire » in *Homme et histoire*, p.p.223-224.
[4] Ricœur (Paul), *HV*, p.42.
[5] *Ibid.*, p.43.

ت -معضلة الحقيقة والتاريخ

إذا كان «كل من يدرس تاريخ الفلسفة يعترضه مشكل الدلالة الفلسفية لتاريخ الفلسفة »[1]، فما علاقة الحقيقة التاريخية بالحقيقة الفلسفية؟ ألا يجدر بنا أن نسائل فلسفة التاريخ وتاريخ الفلسفة إذا ما خاب ظننا من تاريخ العلم ومن علم التاريخ؟ وما الفرق بين تاريخ الأشياء المادية والأحداث الاجتماعية وتاريخ الأفكار والثورات القيمية؟ وهل من الجائز أن يكتب الفكر تاريخه بمعزل عن التحولات التي تطرأ عليه في عالم التجربة؟ «بما أن كل الأشياء تاريخية»[2]، فهل يمكن إذن أن نقول «إن التاريخ لا وجود له»[3]؟ حالما نجابه الوضع التاريخي للفلسفة بفكرة الحقيقة ونجابه قيمة الحقيقة بالحركة التاريخية للمعرفة فإن معضلة مستعصية على الحل تنبري أمامنا، فمن جهة تتعاقب الفلسفات وتتناقض ويحطم بعضها البعض الآخر فتكشف عن الحقيقة وهي متغيرة ويكون تاريخ الفلسفة ساعتها درسا في النسبية. ومن جهة أخرى تطالعنا الحقيقة كفكرة ناظمة وكمهمة توحيدية للمعرفة من جهة الموضوع ومن جهة الذوات تحاول الانتصار على تشتت حقول المعارف وتنوع الآراء والمواقف وتوحي بالسعي إلى استكمال النسق ضمن الوحدة والثبات وتطمح إلى اتفاق العقول ووحدة المعرفة وصلاحية المنهج[4]. فما علاقة التاريخ بالحقيقة عند بول ريكور؟ وما المقصود بالحقيقة التاريخية والتاريخ الحقيقي؟ ألاّ يجوز لنا الحديث عن التاريخ التاريخي والحقيقة الحقيقية وعن تاريخ الحقيقة وحقيقة التاريخ؟ وما السبيل للوصول إلى تاريخية التاريخ وحقانية الحقيقة؟ وإذا كان كل تاريخ هو تاريخ تعاقب وتناقض الحقائق الجزئية ألا يؤدي بنا ذلك إلى بلورة ريبية دنيا؟ وإذا كان ادعاء الحقيقة المطلقة هو تعليق للتاريخ ألا يؤدي بنا إلى بلورة دغمائية دنيا؟ وهل من الممكن بناء موقف نقدي يتخطى مضيق الريبية والدغمائية في نفس الوقت؟

---

[1] *Ibid.*, p.45.

[2] فاين (بول)، **أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج** ، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993، ص.37.

[3] المصدر نفسه ، ص.37.

[4] Paul Ricœur, *HV*, p.46.

يمكن التمييز بين التاريخ (Histoire) الذي يطلق على الماضي ذاته والتأريخ (Mise en histoire) الذي يشير إلى دراسة الماضي أي المجهود المبذول لمعرفة ذلك الماضي ورواية أخباره والعلم المعني بهذا الموضوع أما النزعة التاريخية (Historisme) فتفيد أن الأمور الحاضرة ناشئة عن التطور التاريخي وتقرر التاريخانية (historicisme) أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية وأن الحوادث تعتمد في وقوعها على موقف إنساني معين في حين أن التاريخية (Historicité) هي صفة لكل ما هو تاريخي لا خرافي وتبقى الأرخنة (Historicisation) هي الفعل الذي يقوم به المؤرخ من أجل إضفاء المعنى على حقبة معينة أو واقعة مضى عليها الزمان [1]. اللافت للنظر أن التاريخية هي صيغة من صيغ الوجود الإنساني تفيد التغير والصيرورة وتقتضي تفسير وتأويل وفهم الأفعال. « إننا نصنع التاريخ ونعمل تاريخا لأننا تاريخيون»[2]. هناك علاقة تقارب بين التاريخ والفعل البشري وذلك حينما يكون الفعل البشري فعلا اجتماعيا ويمسي بمقتضى الترسب في الزمن الاجتماعي سلوكا تديره مجموعة من القواعد ضمن مؤسسة ما، وعندما يكون التاريخ هو الإطار الذي يضع فيه الفعل البشري بصمته ويخلف أثره عبر تدوين أرشيف في سيرورة متماسكة للتسجيل والتوثيق. «إننا ننتظر أن يكون التاريخ تاريخا للبشر وأن يكون تاريخ البشر هذا مساعدا للقارئ الذي هذبه تاريخ المؤرخين في بناء ذاتية من مستوى رفيع أي ذاتية الإنسان وليس ذاتيتنا الذاتية» [3]. فالمؤرخ لا يطمح حسب ريكور إلى استعادة الأشياء كما وقعت بالفعل في الماضي وإنما يجتهد في التركيب وإعادة بناء الحدث وغرض التاريخ ليس التطابق مع الأصلي بل بناء نسق الواقع انطلاقا من المعقولية التاريخية. لذلك يقول ريكور: « لا أود الاستسلام إلى الحل السهل الذي يتشبث بالقول إن التاريخ مبحث غامض، نصفه أدب،

---

[1] أنظر مقال بول ريكور: « كتابة التاريخ وتمثل الماضي»، ترجمة حيدة (محمد)، الرابط: http://a9lem.yoo7.com/t35-topic
Annales Histoire, Sciences sociales, article de Ricœur (Paul) : « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé», juillet-août 2000, pp.731-747.

[2] ريكور (بول) ، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور، ص.428.

[3] Ricœur (Paul), *HV*, p.p. 23-24.

ونصفه الآخر علم، وأن ابستيمولوجيا التاريخ لا تستطيع إلا أن تسجل هذه الحالة آسفة متوقفة عن العمل باتجاه تاريخ لا يكون نوعا من السرد»[1].

ت – إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية

يعتبر ريكور التاريخ الرسمي في كتابه من «**النص إلى الفعل**» غير بعيد عن النص وعن الفعل بل هو مترابط معهما ويعرّفه بأنه نوع «من أنواع المحكي، محكي حقيقي مقارنة مع المحكيات الأسطورية أو مع المحكيات التخييلية التي تمثلها الملاحم، المسرحيات، التراجيديات، الروايات والقصص، ومادام، من جهة أخرى، يحيل على أفعال أناس في الماضي»[2]. ويبرر ريكور ذلك بأن نظرية الفعل ونظرية الحكي حافظتا في مسارهما على المنهج التاريخي ولكنه يكشف عن وجود تعارض في نظرية التاريخ بين اتجاه تفسيري وضعي تمثله مدرسة الحوليات والمدرسة الوضعية التي تعود إلى أوغست كونت واتجاه تأويلي تفهمي يمثله مؤرخو اللغة الفرنسية مثل هنري مارو وريمون أرون والعائدون إلى المدرسة الألمانية التي كونها ديلتاي وريكرت وسيملّ وماكس فيبر وبعض مؤرخي اللغة الأنغليزية مثل كولينوود. إذا كانت المدرسة الوضعية تعتمد على منهج التفسير وتؤمن بالحتمية وتعترف بوجود قوانين شبيهة بالقوانين الفيزيائية والمعرفة الموضوعية لظواهر الطبيعية فإن المنهج التاريخي عند المدرسة التفهمية ينطلق من أفعال البشر بوصفها تحفزات ومقاصد وبذلك يكون التاريخ امتدادا لفهم الغير ومتابعة للأحداث من طرف المؤرخ من الخارج بحكم وقوعها في العالم ومن الداخل بحكم تعبيرها عن جملة من الأفكار وأفعال وتجارب وعي. أي أن «التاريخ يقوم على إعادة تنشيط أي إعادة تفكير، الفكر الماضي الحاضر للمؤرخ» [3]. في هذا الإطار يكشف بول ريكور عن وجود التباسات وإحراجات حينما يتعامل الفكر الفلسفي مع الظاهرة التاريخية من زاوية الفهم فحسب أو من زاوية التفسير فقط ويعمل على إقحام اللحظة النقدية في تجربة الانتقال المباشر إلى حياة نفسية غريبة ويلجأ إلى الحل الجدلي

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص. 148.
[2] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل**، مصدر مذكور ، ص. 121.
[3] المصدر نفسه ، ص. 122.

وإيجاد توسطات في علاقة التعاطف ويضيف التفسير إلى الفهم. إن التفسير التاريخي يعاني من الصعوبات عينها التي يعاني منها الفهم التاريخي وهي أن المؤرخ لا يصل إلى مستوى استكمال النموذج الإبستيمولوجي ويبقى يتحرك في العموميات ويظل التاريخ مجرد تفسير إجمالي ونظرة عامة على الأحداث دون تدقيق أو تمحيص أو وقوف على التفاصيل والجزئيات والاعتبار منها وإنقاذ الظواهر المجهرية من الإهمال. هكذا «يبدأ التاريخ عندما نكف عن الفهم مباشرة ونشرع في إعادة بناء سلسلة المسبقات حسب التمفصلات المختلفة للمحفزات والأسباب التي يتعلل بها فاعلو التاريخ»[1]. يُنادي ريكور بضرورة «فصل الفهم عن التفسير جدليا عوض معارضتهما قطبيا»[2] وقبول التفسير إلى جانب الفهم وإسناده قيمة توقعية لكي يرتفع الكلام التاريخي عن الكلام العادي. لا شك أن النتيجة التي يصل إليها ريكور هي« أن قصدية المؤرخ لا تهدف إلى وضع حالة ما تحت قانون معين، بل دس قانون في محكي ما لإنعاش الفهم» [3]. ولكنه يضيف إلى ذلك خلاصة مزدوجة تتمثل من ناحية أولى في رفضه لوجود منهجين كل على حدة هما التفسير والفهم بحيث لا وجود لثنائية ولا لواحدية وإنما تكامل وعلاقة جدلية. وبالتالي «وحده التفسير بحصر المعنى منهجي أما الفهم فهو بالأحرى لحظة لامنهجية تتشكل في علوم التأويل، مع لحظة التفسير المنهجية. وهذه اللحظة تسبق، تصاحب، تغلق، وبهذا تغلف التفسير. ومقابل ذلك، يطور هذا الأخير الفهم تحليليا» [4]. أما الوجه الثاني للخلاصة فهو الإشارة إلى بروز تفكير فلسفي حاذق حول شروط جدلنة التفسير والفهم . الأساسي إذًا هو كيف يُكتب التاريخ؟ هذا السؤال كان ريكور طرحه في القسم الأول من مؤلفه العمدة «**الزمان والسرد**» والجواب كان مناقشة كتاب بول فين «**تعليق على كتابة التاريخ**» الذي فيه تقليل من شأن الادعاء التفسيري والإعلاء من شأن القدرة السردية وتعريف السرد بكونه إعادة تكوين يسمح ببناء الصلة بين الفهم التاريخي للفعالية السردية وبتطوير

---

[1] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، مصدر مذكور**، ص. 122.
[2] المصدر نفسه ، ص. 123.
[3] المصدر نفسه ، ص. 124.
[4] المصدر نفسه ، ص. 125.

طريقة وصف المجال التاريخي بعيدا عن فهم السرد بكونه مجرد تكوين لا يقدم شيئا. وبالتالي «ليس الحدث التاريخي ما يحدث ولكن ما يمكن أن يروى، أو ما تمت روايته بالفعل في أخبار وأساطير»[1].

من المعلوم أن التاريخ عند بول فاين هو «فكرة كتابية وليست وجودية، إنه تنظيم الفكر لمعطيات تحيل إلى زمنية مختلفة عن زمنية الدازاين» [2]. فإعادة ربط الأحداث والحبكة هي الآلية التي تستخدم في مدرسة الحوليات الفرنسية ذات الطابع السردوي من أجل التعامل مع حقبة زمنية معينة. في الواقع لا يتوقف اهتمام الحبكة على الحدث بل يشمل أيضا اللاحدث وكل ما سكت عنه التاريخ والتاريخية غير الواعية من طرف العقل العلمي ولذلك «هنالك حبكة كلما لمّ التاريخ شتات مجموعة من الأهداف والأسباب المادية والمصادفة. الحبكة خليط بالغ الإنسانية وبالغ البعد عن العلمية يتكون من أسباب مادية وغايات وأحداث اتفاقية»[3]. صحيح أن بول فاين يوسع مجال الحبكة التي تقوم بمهمة التجميع المتباين للأحداث ولكن الصفة الأساسية للحبكة عنده ليست التوحيد وإنما الزمن. «إن موضوع التاريخ ليس الفرد ولكن المحدد...التاريخ هو وصف المحدد، أي القابل للفهم في الأحداث الإنسانية...والفرد نقطة تقاطع سلاسل من المفردات، بشرط أن تبقى حبكة »[4]. لكن إذا كان التاريخ هو سرد فإلى أيّ مدى يؤدي هذا إلى القول بأنه يفتقد إلى منهج؟

زد على ذلك «للتاريخ نقد وموضوع ولكن ليس له منهج... يعني لا قاعدة تحكم تقديم تأليف بين الوقائع»[5]. إن عمق التاريخ حسب فاين لا يمكن بلوغه عن طريق المنهج المستقيم والتمكّن من الأسباب بل عن طريق السرد بما هو رواية والتفسير بما هو فهم للحبكة والاستدلال بالاستعادة والتعامل مع السبب بوصفه حدوث الحبكة.من البين إذن أن «الحبكة تعطي الغلبة لشيء بسبب شيء آخر على شيء بعد شيء آخر»[6]، وأن وأن التاريخ يمتلك نقدا وموضوعا، والنقد يعني الانتباه الذي يتميز به المؤرخ تجاه اللغة التي يفسر بها

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص. 267.
[2] المصدر نفسه ، ص. 266.
[3] المصدر نفسه ، ص. 267.
[4] المصدر نفسه ، ص. 267- 268.
[5] المصدر نفسه ، ص. 269.
[6] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص. 271.

الأحداث والموضوع هو طرح الأسئلة المناسبة تجاه الحدث والتوسع في التناول والقيام باستفتاء للمعطيات واستخلاص حدوسات واستكشافات عن طريق مفاهيم مناسبة للحقب التاريخية [1]. ما يلاحظه ريكور هو استعمال فاين للحبكة في اتجاهين: نحو تفسير تاريخ الأحداث ونحو التناول المفهومي لبنيتها، وتصوره للتاريخ أنه بناء حبكات ومحاولة فهمها. لكن ما ينقصه أنه لم يبين لنا: «كيف يمكن للتاريخ أن يبقى سردا بينما يكف عن التعلق بالوقائع؟... وإلى أي حد نستطيع أن نوسع فكرة الحبكة دون أن تفقد قدرتها التفسيرية؟» [2]. في الواقع «إن الزمان الإنساني ينبثق من التقاطع بين التاريخ والقصص والسرد التاريخي والسرد القصصي، بتقاطعهما على النمط غير المباشر والإبداعي للإحالة على الواقع، يعيدان تصوير الزمان» [3]. هو التقارب إذًا دون انصهار بين البحث التاريخي والكفاءة السردية. ويبرر ريكور هذه الحاجة إلى الجدلية بين التاريخ والسرد بكون التاريخ إذا قطع كل علاقة مع السرد فإنه يفقد بالضرورة ماهيته التاريخية [4]. على هذا النحو يتفهم ريكور ما ذهبت إليه النظرية السردوية ويبيّن نجاحها النسبي في أمرين: الأول هو التمييز بين التاريخ والأخبار وذلك بالربط بين السرد عن طريق بناء الحبكة وممارسة الحكم من طرف الشخصيات الفاعلة في القصة والمساهمة في تقدم الحبكة وانفراجها والتفسير عن طريق الواحد بسبب الآخر ويبرر ذلك «بأنك عندما تروي أحداثا فإنما أنت تفسر»[5]. الأمر الثاني هو أن النظريات السردوية تعمل على تنويع الإمكانات التفسيرية للسرد وترتبها حسب الأهمية تماما مثلما تفعل مع النماذج التفسيرية. غير أن ريكور يكشف عن فشل جزئي للأطروحة السردوية المتزمتة وعن تفكك كلي للأطروحة السردوية البسيطة. فصعوبة التقريب بين السرد والنموذج التفسيري ظلت قائمة والفجوة بين التفسير السردي والتفسير التاريخي حالت دون رؤية التاريخ

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 272,

[2] المصدر نفسه ، ص. 274.

[3] Thomasset (Alain), *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, op.cit, p.148.

[4] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 279.

[5] المصدر نفسه ، ص. 280,

بوصفه من جنس القصة. إن المشكلة تقع «في حركة النموذج التفسيري التجميعية باتجاه السرد وحركة البنية السردية باتجاه التفسير التاريخي»[1]. فكيف تمثل قصدية المعرفة التاريخية عند ريكور حلا لهذه المشكلة؟

ما قام به بول ريكور حسب جان غرايش هو التفكير في التاريخ على ضوء السرد وما توصل إليه هو تأسيس هرمنوطيقا الوضع التاريخي وذلك بالتمكن من فهم البعد التاريخي من خلال التقريب بين القصدية السردية والقصدية التاريخية وتفكيك المراوحات الخاطئة وجعل عملية فهم التاريخ هرمينوطيقيا مهمة المؤرخ الفيلسوف. إن « هذه الأطروحة التي تدعونا إلى تحليل الذكاء التاريخي على ضوء الذكاء السردي هي ثمرة تفكير أسلوب ترنستندتالي حول شروط المعقولية بالنسبة إلى العلم التاريخي» [2]. يعبّر ريكور على الانسجام الذي يمكن تحقيقه على مستوى التصور بين السرد التاريخي والسرد القصصي ويبرهن على ذلك عن طريق التوسطات الرمزية للفعل في المحاكاة 1 وخاصة في مستوى الفهم المسبق للحقل السردي عندما كشف عن الأصل المشترك بين المرويات التاريخية والقصصية عند كتابة التاريخ والأدب واستخدام نفس معيار التصور في إعادة تأسيس الحقل السردي. «بالنسبة إليّ - يقول ريكور- ظل هذا المعيار هو الحبك في هذا المجال. لا عجب أننا أعدنا في السرد القصصي اكتشاف العملية التشكيلية نفسها التي واجهت التفسير التاريخي طالما أن النظريات السردوية سمحت بتحويل مقولات الحبك الأدبية إلى حقل السرد التاريخي، بهذا المعنى نكون قد أعدنا إلى الأدب ما كان التاريخ قد استعاره منه» [3]. إن القصدية التاريخية التي حاول ريكور بلورتها من خلال أفكار إدموند هوسرل الفنومنولوجية التاريخية التي طرحها في كتاب «**أزمة العلوم الأوروبية**» لتجاوز الهوة القائمة بين السرد والتاريخ هي «تعقل القصد الخالص الذي يشكل الطبيعة التاريخية للتاريخ»[4] والحيلولة دون ذوبانها في دوائر الجغرافيا والاقتصاد والإيديولوجيا والديموغرافيا بحيث تتحول المعرفة الخاصة بالكتابة

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص.282.

[2] Greisch (Jean), *Paul Ricœur, l'itinérance du sens*, op. cit, p.218.

[3] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، ، التصوير في السرد القصصي**، الجزء الثاني ، مصدر مذكور، ص.258.

[4] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي** الجزء الأول، مصدر مذكور، ص.282.

التاريخية إلى «عالم ثقافي تمت هيكلته»[1] و«عالم فعل منحته الفعالية السردية تصورا» [2]. ما يترتب عن ذلك هو أن مفارقة المعرفة التاريخية تصبح هي عين مفارقة عملية التشكيل السردي وأن تحقيق انتصار الاستقلال الذاتي لعلم التاريخ رهين نجاح المعرفة التاريخية في نقل عملية التشكيل في السرد إلى نظامه الخاص بواسطة الحبك والرجوع إلى الممارسة الفعلية السابقة للسرد وإعادة تكوين التوسطات وإعادة تنشيط الإحالة القصدية بينهما والتأليفات التي تكوّن عالم الحياة. هكذا «يبقي التاريخ، كما أرى، تاريخيا بقدر ما تشير كل موضوعاته إلى كيانات الصف الأول- شعوب، أمم، حضارات- التي تحمل علامة يتعذر محوها هي انتماء المشاركة لدى الفاعلين الملموسين إلى مجال الممارسة والسرد» [3]. إن التساؤل التاريخي القصدي عند ريكور يتحرك باتجاه الممارسة الفعلية عن طريق السرد والرجوع إلى ما قبله وبذلك لا يكتسب الزمن التاريخي مكانته الإبستيمولوجية إلا ضمن زمنية السرد وهو لا يرجع إلى زمن الفعل إلا عن طريق زمن السرد [4]. إن النظام التفسيري الذي يعتمده ريكور ليس نموذجه القانون الشامل ولا التفسير بواسطة القوانين الصارمة كما هو الشأن في علوم الطبيعة. إن ريكور يدافع بشكل مختلف عن السببية التاريخية لما تؤديه من دور توسطي بين الحبك والتاريخ وبين القصد والنتائج والوسائل والغايات ولما تعطيه من قيمة للقرار الفردي العقلاني في تحريك الأحداث التاريخية على نطاق واسع وتحميل شخصيات السرد والفاعلين المسؤولية الأخلاقية ويعيد بناء القصدية التاريخية بالربط بين الأحداث التاريخية والفهم السردي [5]. وفي كل ذلك يسند ريكور إلى المؤرخ المبادرة في تأويل الأحداث وتحمل مسؤوليته الأخلاقية في ذلك ويجعل المجتمع وليس الثقافة أو الاقتصاد أو السكان أو السياسة هو المرجع بالنسبة إلى التاريخ ويعلن عن أطروحته كما يلي: «إن موضوع التاريخ الذي

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 282.
[2] المصدر نفسه ، ص. 282.
[3] المصدر نفسه ، ص. 285.
[4] المصدر نفسه ، ص. 286.
[5] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص. 296.

لا يقبل الاختزال ذو طابع مجتمعي. فالتاريخ ينظر إلى الأفراد ومشاعرهم وأفعالهم في سياق بيئتهم الاجتماعية المحددة»[1].

لكن هذا الطابع الاجتماعي ليس مرادفا لجبرية شاملة بل يعطي مكانة إبستيمولوجية بارزة للكيانات التي يصنعها المؤرخ عن طريق المحاكاة والحبك، لأن «الحقل التاريخي حقل علائقي ليس من علاقة فيه، سواء كانت طولية أو مستعرضة، تؤخذ على أنها معطاة مرة واحدة وإلى الأبد»[2]. في هذا الحقل العلائقي لا يُستبعد الحدثي والطارئ والتصادفي . فالحدث لم يعد يمتلك شروطه الإبستيمولوجية والأنطولوجية من شموليته وعظمته وتأثيره في مجرى التاريخ واندراجه في بنية وحقبة طويلة وإنما صار مرتبطا بالسرد عن طريق الحبكة بحيث أعيدت صياغة مفاهيم الفرادة والعرضية والانحراف والاحتمال وصارت الأحداث تتبع مصير الحبكة وتكسر القاعدة لتحمل المباغت والمدهش. فـ «الأحداث التاريخية لا تختلف جذريا عن الأحداث المؤطرة بالحبكة..وثمة اشتقاق مباشر لبنى التاريخ من البنى الأساسية للسرد»[3]، وبعبارة أخرى اشتقاق زمن الحقب الطويلة من الحدث الدرامي المحبوك. هكذا يجمع بول ريكور بين التاريخ والقصص على أمل مواجهة التباسية الزمانية ويعيد صياغة مشكلة الإحالة إلى ماض واقعيّ بطريقة غير معهودة ومن خلال إعادة التشكيل ويعطي قيمة لدور علاقة التفسير في التاريخ بالتاريخ في الشكل السردي ويخضع البعد المعرفي للإحالة إلى البعد الهرمينوطيقي لإعادة التصوير. على هذا النحو صار علم التاريخ يحدد بأنه « المعرفة من خلال الآثار الباقية" واتضح أن« موضوع التاريخ ليس الفرد بل الواقعة الاجتماعية الكلية»[4] كما يقول فرنسوا سيميان[5].

وصارت إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية تمجد البنية وتربط داخل حقلها بين التفسير وشهود العيان والوثائق والفحص النقدي للآثار واعتبار الوثيقة عنصرا داخل الوعي وليست مجرد معطى للسرد التاريخي،

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 305.
[2] المصدر نفسه ، ص. 317.
[3] المصدر نفسه ، ص. 325.
[4] ذكره بول ريكور، في كتاب **الزمان والسرد ، الحبكة والسرد التاريخي**، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص. 164.
[5] Voir François Joseph Charles Simiand (1873-1935) est un sociologue, historien et économiste français. Il est considéré comme l'un des fondateurs de l'école sociologique française. Parmi ses publications, *La méthode positive en sciences économiques* (1911).il créa une revue *Notes Critiques*, collabora à *L'Humanité* et donna des cours dans des universités populaires.

إذ «كيف يمكن لنا أن نؤول ادعاء المؤرخ، حين يبني سردا أنه يعيد بناء شيء ما من الماضي؟ ما الذي يسمح لنا أن نعتقد أن هذا البناء هو ترميم أو إعادة بناء؟» [1]. إن الرهان الريكوري الكبير على عملية إعادة تشكيل الزمان من خلال السرد هو ردم الهوة بين المقاصد الأنطولوجية لكل من القصص والتاريخ من خلال الإحالة المتقاطعة بينهما. ولذلك يعمد إلى توسيع المشكل الفلسفي الذي يعالجه ليشمل التباس التنافر بين التصور الفنومينولوجي والتصور الكوسمولوجي للزمان. إن فن القص والتنويعات الخيالية على الزمان هي التي تساعد على تشكيل الزمان التاريخي من خلال إعادة تسجيل الزمان الفنومينولوجي في الزمان الكوسمولوجي. «عند هذه المرحلة من بحثنا سيغطي التعبير التاريخ ليس فقط تاريخ الأحداث المروية سواء أكانت ذات طراز تاريخي أو قصصي بل أيضا التاريخ كما يمارسه ويخضع له الفاعلون البشريون» [2]. على هذا الأساس يلوذ ريكور بالتمييز الذي أجراه هوسرل في **«دروس حول الوعي الحميمي بالزمن »** بين استحضار الماضي واستدعاء المستقبل واستبقاء الحاضر عن طريق الاستجماع في المعيش والانتباه بلا توقف لحركة الزمان [3]، ولكنه يعول كثيرا أيضا على تحليلية هيدغر للدازاين Dasein ضمن **«الوجود والزمان »** وخاصة التمييز الذي أجراه بين الزمانية والتاريخية والتزمن وربط زمانية الدازاين بمشروع فهم الكينونة من خلال التوترات والتنافرات التي تهز التجربة البشرية للزمان وأسس ميتافيزيقا موجهة نحو عالم قابل للمعقولية[4]. ف«نحن ندين لهيدغر بثلاثة كشوفات تثير الإعجاب. يقول الأول إن سؤال الزمان ككل تلفه وتحيط به... البنية الأساسية للهَمْ. ويقول الثاني إن وحدة أبعاد الزمان الثلاثة – المستقبل والماضي والحاضر– هي وحدة تخارجية... وأخيرا إن نشر هذه الوحدة التخارجية يكشف بدوره عن تكوين زمان يتركب من طبقات ويتنضد في مستويات من التزمين الذي يحتاج إلى تسميات متميزة: الزمانية والتاريخية والتزمن» [5].

---

[1] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمن المروي ، القسم الثالث**، مصدر مذكور، ص.11.
[2] المصدر نفسه ، ص.12.
[3] المصدر نفسه ، ص77.
[4] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمن المروي ، القسم الثالث**، مصدر مذكور، ص80.
[5] المصدر نفسه ، ص.94.

من هذا المنطلق يعمل هيدغر على إحالة إشكالية التاريخية بأسرها إلى إشكالية الزمانية ويحرص على اشتقاق التاريخية من الزمانية الجذرية. هكذا يسم التكرار بميسم الزمانية مكونات التاريخية مثل التراث والتداول والمشروع والمصير والقدر والتاريخ والغيرية. لعل هذه الزمانية هي التي لم تفهمها ابستيمولوجيا التاريخ التي أساءت فهم الماضي ولم تحسن التعامل مع التراث ولم تؤسس التكرار على التاريخية ولم تربطه بالإقدام نحو استحضار ما لم يعد له وجود ولم تستوعب الماضي التاريخي الحاضر والتراث الحي في النفوس. وبالتالي إن «من لا يفهم الأرخنة بالمعنى الهرمينوطيقي التأويلي لن يفهم التاريخي بمعنى العلوم الإنسانية»[1]. هكذا يميز ريكور بين الكتابة العلموية للتاريخ والتاريخية وبين الماضي والإنوجاد ويرفع الماضي إلى رتبة الزاد الذي نواجهه في العالم والمعدات الجاهزة تحت اليد وينظر إلى عالم الدازاين على أنه انوجاد هناك وبالتالي فـــ«إن ما هو ماض في البقايا التاريخية هو العالم الذي كانت تنتمي إليه هذه البقايا» [2]. والحق أن ريكور يظفر بجملة من المكاسب من قراءته المتأنية لفصول كتاب هيدغر « **الوجود والزمان**» وهي المقابلة الاستقطابية والصدع بين الزمان النفسي الفاني والزمان الكوني اللامتناهي كنتيجة أولى، ومفارقة فقدان الأصالة والزيادة في الأصالة كنتيجة ثانية وامتداد التاريخية في هذا المابين والأرخنة الاجتماعية للمصير المشترك كنتيجة ثالثة. أما النتيجة الرابعة فهي الانتباه إلى الانقطاعات في عملية إنتاج المعنى في أشكال التزمين الثلاثة أي الزمانية والتاريخية والتزمن ذلك أنه « حين توفر التاريخية والتزمن المعنى فإنهما يضيفان ما ينقص الزمانية العميقة من معنى حتى تكتمل أصليتها وتحظى باكتمالها ومبدئها» [3].هكذا تحتل التاريخية مكانة بارزة في الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية ذلك «أن الطريقة الفريدة التي يجيب فيها التاريخ على التباسات فنومينولوجيا الزمان تكمن في بلورة زمان ثالث – ربما يكون الزمان التاريخي – يتوسط بين الزمان المعيش والزمان الكوني»[4]. هذا الزمان التاريخي هو مسؤولية المؤرخ الذي يعيد تسجيل الزمان المعيش في الزمان

---

[1] المصدر نفسه ، ص 115.
[2] المصدر نفسه ، ص 116.
[3] ريكور (بول) ، **الزمان والسرد ، الزمن المروي** ، القسم الثالث، مصدر مذكور، ص. 139.
[4] المصدر نفسه ، صص. 146-145.

الكوني ليس عن طريق نظام تقويمي واحد وإنما من خلال السرد بعد تحريره من القيود والضوابط وانفتاحه على الملحمة والرواية والمأساة والملهاة واستعانته بالوثائق والآثار والشواهد ومعلومات الأرشيف وجهود المتقدمين والمتأخرين[1] وهكذا «تنشر كل تجربة زمانية قصصية عالمها الخاص وكل عالم من هذه العوالم فريد في ذاته ومفرد ولا يقارن بسواه» [2]. إجمالا، ما ينتهي إليه ريكور هو أن التاريخ يجمع بين وظيفة التشميل والوساطة الناقصة، بين المستقبل تحت عنوان أفق التوقع والماضي تحت عنوان التراث والحاضر تحت عنوان الانتباه إلى التاريخ الفعلي الذي لا زمن له. لكن كيف يؤدي الإبقاء على التاريخ داخل محيط السرد صونا وتفعيلا للبعد التاريخي ذاته؟ وماذا يحصل للتاريخ عندما ننتقل به من الإبستيمولوجيا إلى الأنطولوجيا؟

ث – أنطولوجيا الوضع التاريخي

إذا كانت ابستيمولوجيا عملية كتابة التاريخ قد جاءت لتحتل المكان الذي كانت تشغله الفلسفة التأملية لتاريخ العالم والعقل وإذا كانت قد استغرقت ثلاثة لحظات هي الأرشيف وثنائية الفهم والتفسير والتمثيل التاريخي فإن الحاجة إلى تفكير من درجة ثانية يدرس شروط إمكان هذا الخطاب تبدو ضرورية وإنجاز انعطافة نحو النقد والأنطولوجيا يبدو كذلك أمرا لازما من أجل إقامة علم تأويل تكون مهمته فحص أنماط الفهم القائمة في المعارف ذات التوجه الموضوعي وطرح إشكال معنى الفهم على النمط التاريخي. «إن تماسك مشروعنا–يقول ريكور– يستند إلى ضرورة المرور المزدوج من المعرفة التاريخية إلى التأويلية النقدية ومن هذه إلى التأويلية الأنطولوجية»[3].

إذا كان المنعطف النقدي يحقق في صحة العمليات الإبستيمولوجية المموضعة ويبحث عن رسم حدود لكل تفكير شمولي يتعلق بالمعرفة التاريخية ويسعى إلى تفكيك أشكال الغرور التي تنتاب الخطاب التاريخي المنكفئ على ذاته والمنصّب نفسه خطابا عن التاريخ في ذاته ولذاته فإن المنعطف الأنطولوجي يجبر علم التأويل على

---

[1] المصدر نفسه ، ص.188,
[2] المصدر نفسه ، ص.189.

[3] Ricœur (Paul), *MHO*, p.374.

الاهتمام بالخاطب النقدي في التاريخ وتقصي المسلمات الوجودانية Existentiales المتعلقة بالمعرفة الفعلية لكتابة التاريخ والمنشغلة بالوضع التاريخي الذي لا يمكن تخطيه لكياننا ولطريقة وجودنا الخاصة في العالم من حيث كوننا فيه وهو كل واحد منا. ولفظة الوضع التاريخي condition historique عوّض بها ريكور لفظة التاريخانية Historicité التي أحيطت بها الكثير من الالتباسات نتيجة الإفراط في استعمالها. أما مفهوم الوضع التاريخي فهو توقيع جديد ويدل على الظرف الذي يجد فيه المرء نفسه محبوسا ومتورطا في كل مرة وهو كذلك الشرطية الأنطولوجية التي تمثل القبلي في كل تجربة تأويل وبعبارة أخرى تمثل شرط إمكان المنزلة الوجودانية التي تحتلها مقولات الهرمينوطيقا النقدية. يترتب عن ذلك « أننا نصنع التاريخ ونعمل تاريخا لأننا تاريخيون»[1]. لكن كيف يمثّل التاريخ عبء على الإنسان؟ وما المقصود باللاّتاريخي وما بعد الكتابة التاريخية وما بعد التاريخانوية؟ وكيف يمكن إنقاذ الثقافة من الداء التاريخي الذي تعاني منه؟

الشفاء من جراح التاريخ وتسلط الذاكرة هو ممارسة قوة النسيان وبناء الحداثة على العنصر اللاتاريخي والعنصر التاريخي على السواء وتفكيك الوهم التاريخاني بالاستفادة من التمييز النتشوي بين التاريخ الصرحي والتاريخ التقليدي والتاريخ النقدي وبناء علاقة براغماتية بين المعرفة التاريخية والحياة. فـ «التاريخ يحتوي على اللاإفراط في مستوياته الثلاثة... وباختصار هناك منفعة أكيدة للتاريخ بالنسبة إلى الحياة يعبّر عنها بكلمات محاكاة العظمة، وتكريم تقاليد الماضي، والممارسة النقدية للحكم »[2]. على هذا الأساس يتفطن ريكور إلى وجود تناقض بين اللاّتاريخي والفوق تاريخي. فإذا كان اللاّتاريخي يدل على نسيان الإنسان التاريخي والانعزال في إطار زماني ضيق وينتصر إلى الشباب ضد الشيخوخة ويخلق أفقا فإن الفوق تاريخي يغض الطرف عن الصيرورة ويجعل الإنسان لامباليا أمام إغراءات التاريخ ويتعامل مع الدين والفن والطبيعة كقوى مانحة للأبدية والتعاطف وتمثل العلاج من هيمنة التاريخ على الحياة[3].

[1] Ricœur (Paul), *MHO*, p.374.
[2] Ricœur (Paul), *MHO*, p.381.
[3] Ricœur (Paul), *MHO*, p.384.

إن التخلي عن فلسفة تأملية للتاريخ لا يؤدي إلى التبني الوثوقي لإبستيمولوجيا التاريخ بقدر ما يفتح الباب أمام مسار تأويلي يشتغل على معنى المفاهيم فوق التاريخية ويبحث عن فهم عملية كتابة التاريخ في لحظاتها الثلاث وينقد الحكم التاريخي والمعرفة التاريخية ذات النزعة الموضوعية ويسحب الشرعية من ادعاء الذات معرفة مطلقة بذاتها متأتية من التاريخ وينتج نمطا من التفكير النقدي من درجة ثانية [1]. وبالتالي، تستيقظ التأويلية النقدية عما في المعرفة التاريخية من إشكاليات وتوترات ومفارقات وتنتبه إلى الترابط بين مشروع الحقيقة وعنصر التأويل في التجربة التاريخية للذات وانتمائها في آن إلى الحاضر التاريخي وإلى الكلي الكوني. بيد أن الانتباه إلى المقولات الزمنية للتاريخ ونماذج كتابة التاريخ وخاصة فضاء التجربة وأفق التوقع كفيل بأن يزيح الغشاوة الوثوقية عن الفكر ويفتح الطريق نحو السير في الزمان التاريخي الذي يتماشى مع الوظيفة السردية باعتباره القصة الحقيقية للأشياء والأحداث الماضية[2]. بهذا الاعتبار، «التاريخ هو تاريخ البشرية، وبهذا المعنى هو تاريخ عالميّ، تاريخ عالميّ للشعوب، وتصبح الإنسانية في آن واحد الموضوع الشامل والفاعل الوحيد للتاريخ وفي الوقت عينه يتحول التاريخ إلى جماعي مفرد »[3]. هكذا يقر ريكور بوجود خيار ثالث في فلسفة التاريخ غير التأمل في التاريخ في صيغته الهيغلية وغير ابستيمولوجيا كتابة التاريخ في صيغتها الوضعية الفرنسية والفلسفة التحليلية الأنغليزية ويتمثل في تأمل وضع الزمان التاريخي بين الزمان الكلي والموضوعي والزمان المعيش والذاتي وتبصر التباسات فنومنولوجيا الزمان وإعادة تسجيل زمان السرد في زمان العالم، ذلك أن خصوصيه زمان السرد تكمن في دوره التوسطي على المستوى الدلالي «فهو يضفي صفة الكونية على الزمان المعيش والصفة الإنسانية على الزمان الكوني»[4].

أما الوساطة الثانية فهي التي يتبع فيها الزمان التاريخي الزمان الفلكي وتتمثل في تعاقب الأجيال على المستوى الاجتماعي إذ «تقدم فكرة تعاقب الأجيال جوابا عن النقيضة بأخذها سلسلة الفاعلين التاريخيين من حيث هم

---

[1] Ricœur (Paul), *MHO*, p.386.
[2] Ricœur (Paul), *MHO*, p.393.
[3] Ricœur (Paul), *MHO*, p394.
[4] ريكور (بول) ، الزمان والسرد ، الزمن المروي ، القسم الثالث، مصدر مذكور، ص. 161.

أناس أحياء يأتون ليحتلوا مكان الموتى واستبدال الموتى بالأحياء هو الذي يشكل خاصية الزمان الثالث»[1]، هنا يثري مفهوم الجيل مفهوم التاريخ الفعلي ويؤمّن استبدال الأجيال الاستمرارية التاريخية وإيقاع التراث والابتكار عن طريق التخييل والسرد والتوظيف الرمزي للأموات. في مستوى ثالث يسند ريكور إلى الأراشيف والوثائق والآثار مهمة الربط بين الزمان المعيش والزمان الكلي ويعرّف الأرشيف على أنه كيان يحيل إلى فكرة الوثيقة وهو مرتبط بالمؤسسة ويهدف إلى المحافظة على المعلومات وصيانتها من النسيان والتلف واستعماله للشهادة والتدعيم عند المحاججة. «فإذا كان التاريخ سردا حقيقيا فإن الوثائق تشكل وسيلة برهانه العميقة»[2].

التاريخ بحث دقيق يجمع بين الاهتمامات الأنطولوجية والاعتبارات الإبستيمولوجية ويحرص على ألا يمحو مرور الزمان الأحداث التي حصلت للبشر والعالم في الماضي وألا تفقد الأحداث العظيمة والعرضية بريقها وأهميتها. فريكور يقيم اعتبارا خاصا لمفهوم الوضع التاريخي باعتباره جزءا لا يتجزأ من الوضع البشري عامة والذي يميز «نمط وجودنا الذي لا يمكن تجاوزه»[3]. إن نكتة الإشكال هنا هي أن الوضع التاريخي يعبر عن تناهي الطبيعة البشرية من جهتين: من جهة كوننا كائنات تاريخية لنا ماض تراثيّ يضغط علينا ويحدد رؤيتنا للعالم ولم نتحرر منه بعد ومن جهة انهمامنا بمستقبل غامض مليء بالإمكانيات ويمثل حقل تجربتنا والمجال الذي يمكن أن نحاول فيه الفعل ولا نعرف إلى أين يسير بنا. وعليه فإن وضع المرء في علاقة بالتاريخ هو وضع مزدوج فهو من جهة متأثر بالتاريخ المحمول إليه من الماضي عبر الذاكرة ولكنه من جهة مقابلة مدعو إلى الفعل في التاريخ بحكم الاتجاه إلى المستقبل الذي لم يتحقق بعد. وبالتالي إذا كان الماضي يقلص فضاء تجربتنا فإن المستقبل يظل مفتوحا ويوسع أفق توقعنا وانتظارنا. إلا أن وعود المستقبل وانتظاراته ليست مفصولة عن إمكانات أفعال الإنسان وإراداته وأحلامه التي لم يحققها أو لم يكملها في

---

[1] ريكور (بول)، **الزمان والسرد، الزمن المروي**، القسم الثالث، مصدر مذكور، ص.162.

[2] ريكور (بول)، **الزمان والسرد، الزمن المروي**، القسم الثالث، مصدر مذكور، ص.173.

[3] Ricœur (Paul) , *MHO*, p.449.

الماضي. تبعا لهذا التمطّي بين أفقين «لا يمكن الفصل بين الوضع التاريخي والمعرفة التي يأخذها محترفو التاريخ عنه: إنه يتوسط الفهم الذي يمتلكه عن نفسه ويساعد على تحقيق هذه الإمكانيات»[1].

إن فهم الوضع التاريخي يظل رهين تفعيل الانتماء وإعادة تملك التراث عبر المرور بلحظة نقدية هي التفضية أو التماسف أو المباعدة Distanciation والنظر إلى الحقيقة التاريخية على أنها ليست فقط المعرفة الصحيحة عن التاريخ الماضي وإنما استكمال حقيقي لمهمتنا كعاملين في التاريخ. فأول مواضيع أنطولوجيا الوضع التاريخي هو التركيز على التمازج بين الذاكرة التي تعبر التاريخ وتنسج وحدته وبين مختلف التجليات التاريخية للذاكرة في كثرتها ونموها وتغيرها، ولعل أهم مطلب ريكوري ليس فقط تحقيق الاستقلال الذاتي الإبستيمولوجي لعلم التاريخ بوصفه أحد العلوم الإنسانية المهمة بل هو بناء مشروع الاكتفاء الذاتي لمعرفة الذات المتعلقة بالتاريخ عينه في إطار فلسفة نقدية للتاريخ تخوض غمار المواجهة بين استهداف الحقيقة واستهداف الصدق والحرص على أمانة الذاكرة[2] وقوة المخيلة والتخييل.

غاية المراد في هذا الموضع هو تفكير ريكور في النسبية التاريخية التي تخص أنطولوجيا الوضع التاريخي وحدود الفهم وعدم يقينية التأويل والطابع غير المكتمل للمعرفة التاريخية وارتباطها بالمؤوّل، وبالتالي يتوجه نحو نقد الذاتية والموضوعية على السواء ويمهد الطريق لقيام إتيقا المعرفة التاريخية في علاقة بالسردية، إذ«الحديث عن التأويل بتعابير القيام بعملية يعني معالجته كمجموعة أفعال لغة – أقوال – متداخلة ضمن المنطوقات المموضعة للخطاب التاريخي »[3]. صفوة القول أن ريكور يتفق ههنا مع جاك رانسيير [4] على أن شاعرية المعرفة هي نقطة التمفصل بين الهرمينوطيقا النقدية والهرمينوطيقية الأنطولوجية ويشير إلى الشاعرية برد سردية المعرفة على استعصائية الزمن ويكشف عن تعددية المعاني ويعتبر الخيالي والبلاغي في

---

[1] Abel (Olivier) – Porée (Jérôme), *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, op.cit,p. 34.

[2] ريكور (بول)، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر مذكور، ص.210.

[3] Ricœur (Paul) , *MHO*, p.442.

[4] Voir Rancière (Jacques), *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Seuil, Paris, 1992.

التمازج بين العلم والأدب والتقاطع بين القصص الخيالية والسرد التاريخي [1]، ذلك «أن التاريخ المروي والذاكري المعاش يتقاطعان في اللغة»[2] التي تختزنها الذاكرة وتثريها التنويعات الخيالية.

4- الخيال بين اللغة والمجتمع

تحظى مفاهيم الخيال(imagination) والتخييل(fiction) والمخيال(imaginaire) في فلسفة بول ريكور بدور متميز ومكانة هامة وذلك تحت تأثير مجهودات كانط في المخيلة المتعالية وهوسرل في فعل التخيل وهيدجر في الخيال المبدع وسارتر في المخيال وباشلار في الخيال الحالم ومرلوبونتي في الخيال المرئي وكاستروياديس في المخيال الاجتماعي. لكن ما هي الصعوبات الكلاسيكية التي عانت منها فلسفة الخيال؟ وما هو الحل الذي بلوره ريكور؟ وإلى أي مدى استغرق هذا الحل جميع جوانب المشكل؟ وهل تعني كلمة خيال في فلسفة ريكور ظاهرة متجانسة أم مجموعة تجارب ذات قرابة بعيدة؟ وكيف ساعد اعتماد ريكور على الخيال السردي في بناء تصور شعري للإرادة؟

لقد كانت الإشكالية التي عالجها ريكور في كتابه **«من النص إلى الفعل»** هي التالية: «هل يسمح مفهوم الخيال الذي يشغل في نظرية ما للإستعارة أو المجاز الحي، مركزة على مقولة الابتكار الدلالي، أن يعمم فيما وراء دائرة الخطاب التي ينتمي إليها في المقام الأول؟»[3]. لقد عانى الخيال من سوء المعاملة والحط من القيمة والاستعجال في الحسم معه من طرف الفلاسفة الكلاسيكيين وعلماء المنطق واللسانيين وبعض التحليليين وذلك نتيجة ريبة متجذرة في القول الذي يزعم العقلانية الجذرية. لعل بناء نظريات أحادية المعنى للخيال في كل مرة والاستعمالات المشوهة والناقصة هي التي جعلته لا يبرح هذه الدائرة المغلقة خاصة حينما تم التعامل مع ملكة التخيل في معنى أول متداول على أنها إثارة اعتباطية لأشياء غائبة موجودة في مكان معين، وفي معنى ثان يختلط الخيال بالرسوم التخطيطية واللوحات والصور الشخصية وتتمثل مهمته في الاحتفاظ بالأشياء

---

[1] Ricœur (Paul), *MHO*, p.445.
[2] Ricœur (Paul), *MHO*, p.508 .
[3] Ricœur (Paul), *TA* ,p.213.

المصورة الغائبة. أما المعنى الثالث فيدل على الأشياء غير الموجودة والمنبسطة في الأحلام والحكايات، وفي معنى رابع يشير الخيال إلى الأوهام وتمثلات الأشياء الغائبة والتي يؤمن بواقعية حضورها[1]. لكن هل يمكن للفلسفة السردية مع بول ريكور أن تبني نظرية ندية للخيال تبطل اللبس الجذري وتجعل منه الإطار النموذجي في تشكيل دلالات الأساس؟

يميز ريكور بين الخيال اللغوي والخيال الرمزي وخيال الحلم والخيال الشعري والخيال السردي. «إن تجريبية ريكور واختباره المتجدد دائما لتأويلية الخيال الشعرية يمثل الأجندة النهائية- ولو بتحفظ- لمشروعه التأويلي النهائي»[2]. لقد مرت نظرية الخيال عند ريكور بثلاثة منعطفات حاسمة: تمثل المنعطف الأول في كتاب «**الاستعارة الحية**» حيث كشف لأول مرة عن علاقة التواشج بين الخيال والابتكار الدلالي، وانتبه بعد ذلك إلى دور الخيال في الانتقال من المجال النظري إلى المجال العملي حينما يساهم في إعادة وصف الأفعال الموجودة سلفا وتنظيم مشاريع أفعال الفاعلين الفرديين وضمن حقل الفعل البيذاتي. أما المنعطف الثالث فيتمحور في عملية الانتقال من الفردي إلى الجماعي وذلك عبر استثمار فكرة الخيال العلمي وتشغيل مؤسسة المتخيل الاجتماعي ضمن تقاطع الإيديولوجيا واليوتوبيا [3]. إن الخيال المنتج ليس ملكة نفسية فردية تؤدي وظيفة تخطيطية كما هو الشأن عند كانط في الخيال المتعالي بل يمثل القالب التوليدي المكون للقوانين والمصهر الذي تتم فيه عملية توليد النماذج في جدلية الابتداع والترسب بالنسبة الى اللاشعور الاجتماعي حسب كاستورياديس[4].

من هذا المنطلق تظهر الصورة في نظرية الخيال المنتج كانطباع ضعيف تشير إلى الغيرية الأصلية وبالتالي غياب الآخر غير الحاضر وترتبط بمدى قدرة الذات المتخيلة على الوعي النقدي بالاختلاف بين

---

[1] Ricœur (Paul), *TA*, p. 215.

[2] كيرني (ريتشارد)، **دوائر الهيرمينوطيقا، عن بول ريكور**. مرجع مذكور، ص.60.

[3] Ricœur (Paul), *TA*, pp.213-214.

[4] أنظر كاستورياديس (كورنيليوس)، **تأسيس المجتمع تخيليا**، ترجمة ماهر الشريف، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق سوريا، 2003. ص. 232 « *من المستحيل فهم ما كانه وما يكونه التاريخ الانساني خارج مقولة المتخيل.* »

الواقع والعالم المتخيل[1]. غني عن البيان أن التناول الفلسفي يعتبر الخيال ملكة من الصور وتبعا لذلك تكوينية للذهن تعبر عن عفويته وعن حرية الذات. غير أن الخيال المنتج يتعارض مع قدرة الصور على إعادة الإنتاج في الخيال الناسخ ويتميز بملكة إنتاج صور جديدة عبر مسار تتجاوز فيه الذات المعطى المباشر وتعيش تجربة من الافتراض والتحليق داخل مجال الأنشطة الفكرية أو العاطفية[2]. لكن ما هي الإضافة التي تنجزها نظرية الاستعارة الحية إلى نظرية الخيال؟

إذا كان أرسطو يرى أن «الاستعارة هي نقل اسم من شيء ما كان يشير إليه إلى شيء آخر، ونقل من النوع إلى الجنس أو من الجنس إلى النوع، أو حسب علاقة التناسب»[3]، فإن بول ريكور في كتاب «**الاستعارة الحية**» يكشف عن التواطؤ بين الإستعاري والميتافيزيقي[4] ويعود إلى قول هيدغر: «إن الإستعاري لا يوجد إلا داخل الميتافزيقا»[5]، وينقد بالتالي التعريف الأرسطي للاستعارة ويحاول إصلاحه واستكمال ما ينقصه وذلك بالتركيز على النظرية التفاعلية وإدماج الاستعارة في الملفوظ داخل الخطاب[6]. لقد عمل ريكور على الخروج بالاستعارة من الميتافيزيقا ومن التصور النحوي وتحريرها من البعد السيمونطيقي وتقريبها من النموذج العلمي واعتبارها إنتاجا لإعادة وصفٍ إرشادية للواقع وبالتالي إحداث ارتباك في علاقتها بالتشابه (Ressemblance) والإحالة (Référence) والتضمين (Inclusion) والإشارة (Dénotation) وبالتالي استحالة السيطرة عليها في النص الفلسفي كما لاحظ ذلك جاك دريدا لكونها تنخرط في التركيبة وفي النسق الدلالي وتنتشر وتفيض وتمارس النفاق والتحويل[7] بل إنها تقوم بوظيفة عرفانية تصبح فيه الحقيقة الإستعارية على مسافة قريبة جدا من الخيال العلمي[8].

---

[1] Ricœur (Paul) , *TA*, p.216.
[2] Vieillard-Baron (J.-L), « Imagination » in *Les notions philosophiques*, *op. cit.* p.p.1235-1237.
[3] Aristote, *Poétique* , 1457 b 6-9.
[4] Ricœur (Paul) , *MV*, p.356.
[5] Heidegger (Martin), *Le principe de raison*, traduit par André Préau, edition Gallimard, Paris, 1962, p.112.
[6] Ricœur (Paul), « La métaphore et le problème central de l'herméneutique », in *Revue philosophique de Louvain*, t. 70, 4e série, n° 5, éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 1972,p.p93-112.
[7] Derrida (Jacques), *Marges de la philosophie* , « la mythologie blanche », edition Minuit, Paris, 1972, p.249.
[8] Bouchard (G), « Métaphore » in *Les notions philosophiques*, op.cit. p.p.1614-1615.

والحق أن ريكور يقوم بتغيير الحقل التجريبي الذي يعالج فيه ظاهرة الخيال وذلك بربط هذه الظاهرة بالاستعمال الإستعاري للكلام واستبدال الطريق الذي يجعله يمر من الإدراك إلى الصورة بالطريق الجديد الذي يفضي به إلى اشتقاق الصورة من الكلام وهو طريق الاستعارة ويبرهن على ذلك بأن «صورنا تُتكلم قبل أن تُرى»[1]. لكن كيف تشتق الصورة من الكلام؟ وماهي الوسيلة التي تمكن الخيال من الدخول إلى الخطاب؟ وما هي الظروف التي تتوفر في الخطاب لكي يتيح استعمال الخيال؟

لكي يجيب ريكور على هذه المعضلة يستعين بجهود غاستون باشلار وايجان منكوفسكي وماركوز هيستير حول مفهوم ودور الصورة الشعرية باعتبارها حالة نموذجية وأثرا معينا من الخطاب، وهو الرنين الذي تحدثه الأشياء التي قيلت في الذات المتكلمة. على هذا الأساس يعيد ريكور تعريف مسألة الاستعمال الإستعاري للخطاب وذلك بالتأكيد على خاصية الخلق الدلالي، إذ يؤكد أن الاستعارة ليست الاستعمال المحرف للألفاظ والانزياح عن استراتيجية التسمية بل هي استعمال محرف للمحمولات في إطار الجملة بأكملها [2]. هكذا تقوم الاستعارة بالرد على الاستعمال الشاذ للمسندات وعدم الموافقة الإسنادية وعلى تصادم الحقول الدلالية وذلك عن طريق إيضاح إستعاري وإعادة بناء الحقول الدلالية والقيام بتدبير الخطاب وتنظيم المفردات وإيجاد تناسب جديد في الجملة بأسرها. وهنا لا تولي نظرية الاستعارة أهمية لفلسفة الخيال إلا حينما تتحدث عن التمثيل الإسنادي وتتخطى درجة الرسوم التخطيطية بالمعنى الكانطي التي دأبت على إعطاء كل مفهوم صورة مناسبة له وعندما تعتبر «الخيال هو الإدراك الحاد والرؤية الفجائية لملاءمة إسنادية جديدة »[3] وكأن فعل التخيل هو إعادة بناء الحقول الدلالية. من هذا المنطلق يشير ريكور إلى ظاهرة الرنين التي يثيرها فعل القراءة من خلال الصور الشعرية والتي تنشر الخيال في كل اتجاه وتحرض الذكريات على المجيء. على هذا النحو إن «الخيال...هو لعب حر وفق إمكانيات وسط حالة من اللاإلتزام إزاء عالم الإدراك أو الفعل...نجرب فيه أفكارا

[1] Ricœur (Paul) , *TA* , p.217.
[2] Ricœur (Paul) , *TA* , p.p.217-218.
[3] Ricœur (Paul) , *TA* , p.219.

جديدة وقيما جديدة وضروبا جديدة للوجود في العالم »[1]. يترتب عن ذلك أن خصوبة الخيال أصبحت معقودة على خصوبة الكلام نظرا «لأننا لا نرى صورا إلا بالقدر الذي نصغي إليها أولا »[2]. لكن هل يمكن تطبيق نظرية الخيال الدلالي خارج الخطاب؟ كيف يؤمن الخيال الاتصال بين التأملي والتطبيقي؟

يحدد ريكور أربعة شروط لكي يلعب الخيال دور الوسيط بين النظري والعملي، وتتمثل هذه الشروط أولا في امتلاك التخيل لقوة الكشف وذلك عن طريق الربط بين التخيل وإعادة الوصف وجعل إبهام المعنى هو المرجعية[3]. أما الشرط الثاني فيتحقق من خلال تدخل السرد حينما يعيد المتخيل التمثيلي وصف الفعل البشري وذلك عن طريق تقنيات الاختصار والتمفصل والتكثيف ونسج المحكي وخلق الإنسان السارد نفسه والاعتراف بقوة إيحائية ومرجعية أصلية ووظيفة حكائية إبداعيةتدفع إلى التوجه نحو مباشرة جوهر الفعل ذاته[4]. بعد ذلك يأتي الشرط الثالث وهو أن الخيال يمكن المرء من القدرة على القيام الفردي بالفعل وإتقانه على أحسن وجه وذلك حينما يجعله متطلعا ومتحفزا وجاهزا للممارسة بعد المرور بلحظة المحاولة ولحظة اللعب والقدرة على التحرر والتوجه نحو المستقبل. هكذا يرتبط تقاطع التخيل مع الفعل واللعب السردي مع اللعب العملي بحيث لا فعل دون تخيل ولا قدرة على القيام بالفعل دون لعب حر بالخيال وتحول الخيال نفسه إلى وظيفة عامة للممكن العملي وقوة دفع إلى الأمام تمارس جاذبية الاختراق[5].

في مرحلة أخيرة بقي شرط رابع يتعلق بالعلاقة بين التخييل والبيذاتية والبحث عن مساهمة الخيال في الدفع نحو العمل الاجتماعي والتحريض على الفعل الجماعي وبالتالي يتحول المخيال هنا إلى حقل مشترك للتجربة التاريخية للجماعة السياسية. ويشير ريكور هنا إلى التصاق نظرية الخيال بالأدب وبفنومينولوجيا

---

1 Ricœur (Paul), *TA* , p.220.
2 Ricœur (Paul), *TA* , p.220.
3 Ricœur (Paul), *TA* , p.221
4 *Ibid.* , pp.222-223.
5 *Ibid.* , pp.224-225.

الإرادة ونظرية البيذاتية الهوسرلية وتطبيقاتها التاريخية الاجتماعية كما طورها ألفريد شوتز[1]. إن البيذاتية هي الشرط المتعالي الذي يجعل من الخيال المتغير أساسا لبناء الحقل التاريخي عن طريق الإدراك المتميز والتعاطف والانتقال إلى تجربة ومنظور الغير[2]. لكن إذا كانت مهمة الخيال الخلاق هي مقاومة القصور الذي يطرأ على العلاقات الإنسانية فما هو الدور الذي يضطلع به مفهوم المخيال الاجتماعي؟

إن المنعطف الذي تخضع له نظرية الخيال عند بول ريكور يحدث على الصعيد الاجتماعي التاريخي ويتمظهر في جعل «القدرة على عرض أنفسنا خياليا أمام تأثيرات التاريخ هي الشرط الأساسي للتجربة التاريخية بصفة عامة »[3]، وإن التواصل الاجتماعي لا يتحقق إلا عن طريق الترابط التماثلي والممارسات الواسعة للتخيل الجماعي والتي تسمى اليوتوبيا وهو غير بعيد عن حلم يقظة مشترك ووهم جماعي. «لقد اقترح ريكور في بداية السنوات السبعين مفهوم المخيال الاجتماعي لكي يفكر في هذين الشكلين المتخاصمين للخيال الجمعي وهما الإيديولوجيا واليوتوبيا »[4]. هكذا يساعد المتخيل الاجتماعي على التفكير الايجابي في الإيديولوجيا واليوتوبيا معا بالانطلاق من لا توافق وظيفة الإدماج في الإيديولوجيا والحرص على المكوث حيث «الآن والهُنا» ووظيفة التدمير في اليوتوبيا والاتجاه نحو اللاّمكان. غير أن هذا التعاكس الظاهري يفضي إلى الانزياح الكامل عن المركز والشروع في بناء الروابط الاجتماعية على أسس تخيلية جديدة ونظام معايير مختلفة[5]. يترتب عن ذلك القول بأن فنومينولوجيا الخيال الاجتماعي هي المفتاح التأويلي الذي يساعدنا على تجاوز التوتر الحاصل بين إيديولوجيا الإدماج ويوتوبيا النزوع إلى التيه وذلك من خلال الدور الذي تضطلع به في التشكل الرمزي للرابط الاجتماعي [6]. غاية المراد أن ريكور ينتهي إلى الكشف عن التناقضات التي تهز الخيال الاجتماعي ويعترف بصعوبة الشفاء من مرض اليوتوبيا واستحالة مشاهدة الوعي لنفسه بالانطلاق من

---

[1] Schütz (Alfred),*Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Edmund Husserl*, traduction de l'allemand par Maurice De Gandillac, dans *Cahiers du Royaumont*, Philosophie, numéro 3 (numéro consacré à Husserl), 1959, pp. 334-381.

[2] *Ibid.* , pp.226-227.

[3] Ricœur (Paul) , *TA*, p.228.

[4] Abel (Olivier) – Porée (Jérôme) , *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, op.cit, p.63.

[5] Ricœur (Paul) , *TA*, p.234.

[6] *Ibid.*, p.235.

السماء اللاّمتناهية للّامكان، وكذلك ارتهان قدرة الخيال على الخلق بشرط تفعيل آلية النقد لدى الوعي ضد كل أشكال الزيف والاغتراب التي تحاصره من كل مكان [1]. فهل تحمينا اللغة من انفلات الخيال ويجعلنا السرد نعود إلى ذواتنا عبر وساطة العالم؟

غني عن البيان أن نظريات الخيال التي يشتغل عليها بول ريكور تتراوح بين محور الحضور والغياب من جهة الموضوع ومحور الوعي النقدي والوعي المخدوع من جهة الذات وتوجد في النقطة المشتركة بين الوعي بالغياب والاعتقاد الزائف وحضور العدم والحضور الواهم. كما ينقد ريكور الخيال الناسخ التكراري وينتصر إلى الخيال الخلاق ويرصده كنقطة اتصال بين النظري والتطبيقي وكقوة كشف وقدرة على الفعل. «إن الخيال هو بالضبط قدرة الإستعاري على إعادة اكتشاف المعاني المتعارضة، ومن ثمة صياغة توافق دلالي جديد من تضارب دلاليّ سابق...والتخيل هو أن تدرك شبيها – كأن تدرك شيئا ما بلغة شيء آخر »[2]. إن هذا التوسيع لفاعلية الخيال يطرح في إطار شعرية الإرادة ونزوع اللغة نحو الكونية عن طريق امتدادها من المجال النظري حيث تحيل إلى مرجعها الذاتي إلى المجال العملي حيث تحيل إلى العالم الخارجي وتصنع عالما جديدا ولو بشكل افتراضي وتمثل قدرة هائلة للفعل في الواقع التجريبي عن طريق ألعاب الكلام. لذلك فإن «التخييل(Fiction) هو الذي يجعل من اللغة ذلك الخطر الأدهى الذي يتحدث عنه ولتر بنيامين متابعا خطى هولدرلين بمزيج من الرهبة والإعجاب»[3]. ويربط عمل التخييل بالوظيفة الشعرية وشغل الإحالة الإستعارية إذ «بقدر ما يمكن للتخييل أن يعيد بناء الماضي وأيضا أن يضيف إليه بقدر ما يستقطبه الواقع الماضي»[4]. وبهذا المعنى يستعير التخييل من التاريخ بقدر ما يستعير التاريخ من التخييل في إطار إحالة متمازجة بين الشعر والواقع وتقاطع بين الزمانية والسردية. هكذا يتحدث ريكور في بداية القسم الثاني من الجزء الأول من

[1] *Ibid.*, p.236.

[2] كيرني (ريتشارد)، دوائر الهيرمينوطيقا، عن بول ريكور، مرجع مذكور، ص.65.

[3] Ricœur (Paul), *TR1*, p.150.

[4] *Ibid.*, p.154.

«**الزمان والسرد**» عن التخييل السردي وذلك في إطار الإنشعاب الكبير في الخطاب السردي بين الكتابة التاريخية والتخييل السردي والحديث عن الطبيعة السردية للتاريخ[1].

في الجزء الثاني من كتاب «**الزمان والسرد**» يتحدث ريكور عن الخيال العلمي [2] عند تزايد الميل إلى المحاكاة وتغير نمط المعقولية من مطابقة الواقع إلى المواضعة والافتراض. أما في الجزء الثالث فإنه يعود إلى الخيال التأليفي بالمعنى الكانطي بقوله «إن فعل رسم خط - وكذلك الحال مع وصف دائرة أو رسم شكل مثلث- هو في المقام الأول مثال من أمثلة كثيرة على تحديد الحس الداخلي عن طريق فعل متعال للخيال»[3].وفضلا عن ذلك ينتبه ريكور إلى أهمية التطرق من طرف كولنغوود إلى الخيال التاريخي وجرأته على البناء واستشهاده بالخيال القبلي عند حديثه على صنعة المؤرخ الذي لا يحكم عليه من خلال سلامة مصادره بل عن طريق تماسك البناء الذي ينتجه[4].

من هذا المنظور إن قيمة العمل الذي أنجزه كولنغوود هو ربطه بين المخيال والتمثيل في إطار لعبة منطقية بين المطابق والمغاير والمثيل وإيمانه بوجود تطابق وظيفي ووحدة حميمة بين الخيال التاريخي وإعادة التفعيل وذلك لأن «إعادة التفعيل هي غاية الخيال التاريخي وما يرمي إليه وتتويج إنجازه. والخيال التاريخي في المقابل هو آلة إعادة التفعيل »[5]. أما الخيال الاجتماعي فيتطرق إليه ريكور عند نقده لألفرد شوتز وعمله الفنومينولوجي الاجتماعي اليومي[6] وحديثه عن تجربة وجود عالم مشترك وعلى وجود إطار زماني ومكاني مشترك وعن علاقات اجتماعية مباشرة وعدم تعويله على الوسائط الرمزية وعبوره إلى التعاصر المجهول وتركيزه على عالم المتعاصرين وعدم اهتمامه بعالم الأسلاف [7]. وبالتالي «لا يصح أن نقول إن الخيال لا

---

[1] *Ibid.*, p.165.
[2] Ricœur (Paul), *TR2*, p.35.
[3] Ricœur (Paul), *TR3*, p.83
[4] *Ibid.*, p.209.
[5] *Ibid.*, p.269.
[6] Voir Schütz (Alfred), *Le chercheur et le quotidien. Phénoménologie des sciences sociales* (traduction d'articles sélectionnés à partir des *Collected Papers*), traduction par Anne NOSCHIS-GILLIERON, postface et choix de textes de Kaj Noschis et Denys de Caprona, préface de Michel Maffesoli, Paris, Méridiens Klincksieck, 1987.
[7] *Ibid.*, p.166.

يلعب دورا في هذه العلاقات التي يعتبرها شوتز مباشرة. وتتطلب دوافعي أصلا ، إذا ما أريد لها أن تكون واضحة، نوعا من إعادة التفعيل الخيالية »[1]. هكذا تضع العلاقة بين البنية التاريخية والخيال التاريخي البحث التاريخي بأسره في إطار منطق الأسئلة والأجوبة بالمعنى الذي يشير إليه غادامير وفي اتجاه إعادة تفعيل الماضي في الحاضر وإعادة التفكير فيه ضمن لحظة نقدية.

على هذا النحو «الوثيقة في حقيقة الأمر هي طريقة صالحة لطرح سؤال علاقة التفكير التاريخي بالماضي بما هو ماض. لكنها لا تستطيع فقط طرح هذا السؤال ويمكن الجواب عنه في دور الخيال التاريخي الذي يشير إلى خصوصية التاريخ في علاقته برصد أي شيء حاضر أو معطى في الخيال كما هو »[2]. كما أن الدور الشعري للخيال يجعل الإنسان لا يفهم الصور بلغة ظهورها المباشر أمام الوعي بل يخلق عالما جديدا ويؤمن بالإبداع الدلالي وإنتاج مستويات متعددة من المعنى والقدرة على قول أشياء متعددة في نفس الوقت وقول شيء معين بلغة مختلفة. من المفروض أن بول ريكور يؤمن بأن «الخيال هو تجاور متزامن لعالمين مختلفين: حقيقي وغير حقيقي من خلالهما ينبني المعنى الجديد والمبتكر »[3]. بيّن إذن أن العقل العملي يحتاج إلى الخيال مثلما يحتاج الإنسان إلى اللغة الشعرية وتحتاج المجموعات التاريخية إلى الإيديولوجيا واليوتوبيا لكي تحلم وتتألم وتفعل، والدليل على ذلك هو أن « فئة اجتماعية دون إيديولوجيا ويوتوبيا تصبح بلا مشروع، وبلا مسافة مع نفسها وبلا تمثل لذاتها. إنها تصبح مجتمعا بلا مشروع كوكبي، منخرطة في تاريخ متشذر إلى أحداث متساوية كلها وعندئذ غير دالة».[4]

هكذا يجمع بول ريكور بين الطاقة الخلاقة التي يتميز بها الخيال المنتج والقدرة التوليدية للمعنى التي تتمتع بها اللغة من أجل إنجاز الأفعال وتحريك التاريخ. فإذا كان الخيال الشعري يساعد على إنتاج المعني الذي يناسب رغبة الإنسان في الوجود المعبر عنه ويحرر القارئ عن طريق الكشف عن إمكانيات جديدة للإقامة في

[1] Ricœur (Paul) , *TR3*, p.p.166-167.
[2] *Ibid.*, p.p.208-209.
[3] كيرني (ريتشارد)، **دوائر الهيرمينوطيقا، عن بول ريكور**. مرجع مذكور، ص.62.
[4] Ricœur (Paul) , *TA* , p.225.

العالم ويفتح أفقا جديدا من المعنى أمامه فإن الخيال الرمزي يمكن من استبعاد التعريف الشائع للأسطورة الذي يعتبرها مجرد شرح زائف بواسطة الخرافة للطريقة التي تبدو عليها الأشياء ويدفعها إلى استرداد دورها الكشفي والإبداعي بوصفها طاقة ترميزية. «إن الكشف عن تفسير الأسطورة الزائف هو السبيل الضروري من أجل استعادة الأسطورة من حيث هي رمز... وإن نزع السحر عن الأسطورة هو الإمكانية الوحيدة من أجل تحقيق المطلب الحديث في معرفة موضوعية »[1]. لكن هل تقدر المستويات الثلاثة : الكوني والحُلمي والشعري من الإحاطة الفلسفية بالرمزية في ظل استنفاد القدرة على الابتكار الدلالي التي تتميز بها اللغة زمن المنعطف السردي؟ إن « المخيلة السردية تقوم بوصفها قادرة على وضع المتعدد في الواحد بتقديم المستعاد والمتكرر في متتالية تخطيطية للأحداث (الزمن الطبيعي) وبالتالي دمجها في قصة مكتملة (الزمن السردي) »[2]. عندئذ ينتهي ريكور الى القول بأن «شعرية ما للمخيال هي وحدها يمكنها أن تجيب على معضلات الخيال وأن تضع هذا الأخير عند تمفصل النص مع الفعل»[3].

خاتمة

صفوة القول «إن التقريب بين النص والفعل هو إذن ممكن بواسطة الفعل الذي يمكّن خصائص الهرمنوطيقا النصية من الانطباق على الفعل الدّال من طرف فاعلي التاريخ. لكن هناك سبب آخر لهذا التقريب وهو الفعل الذي يجعل النوع السردي من بين النصوص هو تحديدا الذي يقصد إلى وصف وإعادة وصف الفعل الإنساني»[4]. وبالتالي فإن هذه العلاقة بين السرد والفعل هي التعبير البيّن عن التقاطع بين السرد والإتيقا، تقاطعا هو الوصل بين الزمان والسرد من أجل التفكير في شروط الوعي التاريخي خاصة بعد الهيغلية التي ظل مشكل الخروج عنها يؤرق ريكور ويجعله يؤثر العودة إلى كانط واسبينوزا والذهاب بعيدا إلى أرسطو وأوغسطين وأحيانا تفضيل المجهود النقدي الجذري عند نيتشه وهيدغر والمشروع الفنومينولوجي التأسيسي

---

[1] كيرني (ريتشارد)، **دوائر الهيرمينوطيقا، عن بول ريكور**، مرجع مذكور، ص .72.
[2] كيرني (ريتشارد) ، **دوائر الهيرمينوطيقا، عن بول ريكور**، مرجع مذكور، ص .83.
[3] Abel (Olivier) – Porée (Jérôme), *Le vocabulaire de Paul Ricœur*,op .cit, p.65.
[4] Thomasset (Alain) , *Paul Ricœur, une poétique de la morale*, op.cit, p.133.

عند هوسرل ومرلوبونتي من أجل زحزحة العقل من عرشه المعرفي ووقايته من العنف التأويلي للنصوص والاحتفال بـــ«حدث الفكر»[1].

في ظل «حدث الفكر» هذا الذي يبحث عنه ريكور، أدرك هذا الأخير أن الوعي بالتاريخ وبالتاريخية هو الذي سمح للسرد بالمرور من الحلقة الأولى للزمنية التي تتعلق بالأصل والغاية وبالإيديولوجيا واليوتوبيا وبالنص والفعل وبالخيال والتاريخ وبالذاكرة وأفق الانتظار إلى الحلقة الثانية التي تطرح مشكلات الدين والمسؤولية وتربط بين الوعد والشهادة وبين العدالة والإنصاف وبين الاعتراف والصفح وتضع مطلب الإقرار جنبا إلى جنب مع مطلب الأمل. إن كلمة السر التي عثر عليها ريكور إلى جانب آخرين هي التاريخية والتي أصبحت مسلك العبور الذي يستخدمه كل مجتمع يريد أن يستعيد ماضيه سرديا وينتبه إلى حاضره نقديا ويستشرف مستقبله تخييليا ويمارس النسيان تجاه شقاء الوعي ومكر التاريخ قصد بلوغ الذاكرة السعيدة عن طريق أنطولوجيا الواقع والهوية السردية والحكمة المأساوية.

لقد كشف ريكور عن التفاوت وفقدان التناسب بين الزمان الإنساني وزمان الطبيعة بعدما صارت الأرض تكتسب تاريخا. لقد كشفت الجيولوجيا وعلم الإحاثة والمتحجرات العضوية عن امتداد نطاق الزمان من ستة آلاف سنة كما يزعم التراث الديني المتزمت إلى ستة بلايين وانفتاح الطبيعة على تاريخ ذي طبقات متناضدة. « لقد فتحت هذه الثورة التاريخية بدورها من خلال وساطة علم الإحاثة والمتحجرات، الطريق لتحويل مشابه في علم الحيوان، تتوج بصدور عمل داروين العظيم «أصل الأنواع»[2]، وقد فتح كسر الحاجز الزمني الطريق نحو امتداد خرافي لنطاق الزمان. لكن الأساسي في صلب هذا الامتداد هو «الفكرة التي يشيدها زماننا عن نفسه في اختلافه وجدته بالمقارنة مع الماضي»[3].

---

[1] Ricœur (Paul), *TR3*, p.298.

[2] ريكور (بول)، **الزمان والسرد، الزمن المروي**، القسم الثالث، مصدر مذكور، صص. 133.134.

[3] Ricœur (Paul), *MHO*, p.401.

في هذه المقارنة يطابق ريكور بين المحدث والمعاصر ويرى أنه لا يجوز الحديث عن التقدم إلا بمعرفة التخلف ولا يمكن تسمية الأحسن إلا بطرح التأخر ولا تتطور بالتالي العادات والتقاليد والعواطف والأفكار والممارسة إلا إذا استعاد الناس تراثهم وامتلكوا تاريخهم وخصوصيتهم[1].

[1] ريكور (بول)، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور، ص. 465.

الفصل الرابع

تقاطع الإنية والغيرية

1 - الكوجيتو بين التبجيل والتفكيك.

2 - الغيرية بين الاستبعاد والاعتراف.

3 - الهوية بين السرد والقصص.

4 - الحضارة الكونية وتعدد الثقافات

استهلال

«إن معركة الكوجيتو حين تكون الأنا الفاعلة تارة في موضع القوة، وتارة في موضع الضعف بدت لي أفضل ما يمكن أن يُظهر من البداية إشكالية الذات...»[1].

ما تفطنت إليه الفلسفة المعاصرة هو أن البشرية اليوم في أمس الحاجة إلى إعادة تحديد مفهوم الإنسان، وتسديد النظر إلى منزلته في العالم وقيمته بين الكائنات والاضطلاع بمسؤولية وجوده ووجود النوع البشري بأسره. وقد رأى فلاسفة الفنومينولوجيا والهرمينوطيقا أن الأوكد في هذا الزمن الرقمي المعولم هو تهيئة الكائن البشري لكي يكون جديرا بسكنى العالم. من بين هؤلاء الفلاسفة كان بول ريكور يعمل على إعادة بناء النزعة الإنسانية على نحو مختلف عن توصيفاتها الكلاسيكية التي أفرزت الويلات والكوارث والحروب خاصة لما أدى تقديس حرية الفرد إلى حد الاعتداء على قوانين الطبيعة والرغبة في استبدال سمات الخلقة وتغيير الجنس والتنظير للجندر والاستنساخ والحلم بالكائن الأرقى الذي يقهر الشيخوخة ويأتي الخوارق والمعجزات ويتغلب على كل الأمراض الموروثة والأوبئة القاتلة. لكنه كان يعي الاختلاف بين الفلاسفة في مستوى تحديد دلالة النزعة الإنسانية كما عبر عنها هيدجر بقوله:«إذا كنا نفهم من النزعة الإنسانية بصفة عامة ذلك المجهود الذي يرمي إلى جعل الإنسان حرا في إنسانيته، ويخول له اكتشاف كرامته، فإن النـــزعة الإنسانية ستختلف والحالة هذه حسب المفهوم الذي لنا عن «الحرية» وعن «طبيعة» الإنسان. كما ستختلف بنفس الكيفية عن وسائل تحقيقها»[2]. إن الذاتية الديكارتية هي الأرض الصلبة التي تشكلت فوقها الذات الحديثة عندما اعتقدت الفلسفة أن جوهر الإنسان نفس ناطقة وأن التفكير والإرادة والحرية هي أفعال للنفس تتعالى بها على الجسم وتتحكم عن طريقها في الانفعالات وفي أفعال الإنسان وأقواله وقد تصورت أن الفكر الواعي هو كل الفكر وأن الذات العارفة هي كل الذات لاسيما وأن الحواس تخدع المرء والغرائز مثلت عقبة أمام اختيار الفعل الإرادي الحر

---

[1] Ricœur (Paul), *SMA*, p.14.
[2] Heidegger (Martin), *Lettre sur l'humanisme*, traduit par Roger Munier, edition Aubier-Montaigne, Paris, 1957, p.p.45-46.

وأن الجنون عدو العقل والخيال كله أباطيل وتحريف للحقائق. ولقد تعززت مثل هذه الاعتقادات عندما ركزت الفلسفة الحديثة نفسها على أرضية ميتافيزيقية صلبة وشكلت صورة دغمائية للفكر تؤمن ببداهة الكوجيتو وصدقية الضمان الإلهي وأخلاقية العقل واستقامة الإرادة.

لكن مع ظهور فلسفة الرجة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين وصعود أسهم كاشفي الأقنعة وأقطاب الظنة خاصة مع جنيالوجيا نيتشه والاقتصاد السياسي عند ماركس وعلم التحليل النفسي عند فرويد وقيام مدرسة فرانكفورت النقدية مع هوركايمر وأدرنو وبنيامين وحمّل فكر 68 مشعل الفرْق مع جيل دولوز والتفكيك مع جاك دريدا والأركيولوجيا مع ميشيل فوكو بدأنا نتبيّن أن الوعي لا يمثل إلا القشرة الظاهرية من الشخصية الإنسانية وأن العالم الباطني للذات مليء بالسراب وبالأنوار الخادعة وأن الوعي بالحرية يخفي اللاوعي بالتبعية. في صلب هذه التحولات جميعا كان ريكور يسأل: ما الفرق بين الذات والأنا؟ وما المقصود بالذات الواعية بجميع جوانب وجودها؟ هل أرست مدرسة الارتياب ثورة في مستوى تعريف كينونة الإنسان وإعادة النظر في المنزلة الفلسفية للتيار الإنسي Humanisme؟ كيف شهدت هذه النزعة أزمة حقيقية بعد الاهانات التي وجهتها لها فلسفة الرجة مع كل من نيتشه وماركس وفرويد؟ وهل أدت هذه الأزمة إلى القيام بمراجعة نقدية للعقلانية الجذرية والتخلي عن العديد من الأوهام؟

لعل نكتة الإشكال في هذا التناول هي: «أي حال من الكينونة هو حال الذات، وأي نوع من الكائنات أو من الكيانات هي هذه الذات»[1]؟ وبعبارة أخرى « أي نوع من الكينونة هي الذات»[2]؟

---

[1] ريكور (بول)، عين الذات غيرا، مصدر مذكور. ص. 553.
[2] المصدر نفسه، ص. 554.

1-الكوجيتو بين التبجيل والتفكيك

«إن الكوجيتو ليس حقيقة أولى تتبعها حقيقة ثانية وثالثة الخ..، ولكن الأساس الذي يؤسس نفسه والذي لا يمكن مقارنته بأي نوع من القضايا، ليس فقط التجريبية منها ولكن حتى تلك المتعالية »[1]. فهل الكوجيتو هو الأنا أم الذات أم الإنية أم الهوية؟

من المعلوم أن الكلمة الفرنسية (Soi) ، «عين ذاته» تتحدد «كضمير منفصل يصاحب الفعل الذي يصرّف مع ضمير الفاعل »[2]. كما يمكن التقريب بين الكلمة (Soi) «عين ذاته» والتعبير(Se) «ذاته» الذي يتعلق بأدوار في صيغة المصدر وجعل الفعل يعبّر عن دلالته كاملة سواء تعلق الأمر باسم الفاعل أو اسم المفعول. على هذا النحو: « إن «ذاته» (Se) تعبّر عندئذ عن كل ضمائر الفاعل غير المحددة بضمير مثل كل واحد وأي واحد والمرء... لم تكن هذه الدورة عبر لفظة « ذاته» (Se) عبثا لمّا كان الضمير(Soi) «عين ذاته» يرتقي بدوره إلى الملء الذي يحتوي كل الأزمنة حين يكمل لفظة (Se) «ذاته » المرتبطة بصيغة المصدر : أن يدل ذاته على نفسه»[3]. في هذا السياق يشير ريكور إلى عمل ميشيل فوكو حول «**العناية بالذات**»[4] ويؤكد قيمة الضمير الذي يصاحب كل الصيغ الصرفية من متكلم ومخاطب وغائب ويستعمل تعبير الذات في وظيفة المضاف إليه ويساوي بين انشغال بالذات وأن ينشغل المرء بذاته. هكذا نحصل على ضمائر منفصلة في شكل فاعل أو مبتدأ مثل الأنا والأنت والنحن ويمكن تبديل عبارة أن يشير المرء إلى نفسه بالإشارة إلى الذات[5].اللاّفت للنظر أن الدلالة التي تتعلق بلفظ «عين ذاته» Soi في تعبير «**عين الذات غيرا**» هو الاستعمال الجيد للّسان الفرنسي ويساعد على بلوغ القصد الفلسفي الذي يرمي إليه ريكور وهو الفصل بين عينه(Idem) وذاته (Ipse) وما يترتب عن ذلك من تمييز بين الهوية العينية (Identité-idem) التي تتميز بالتطابق

---

[1] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص.84.
[2] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص.68.
[3] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص.69.
[4] يمكن ترجمة souci de soi بالانشغال بالذات أو الرعاية بالذات.
[5] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص.69.

والتماثل وتؤمن بوجود نواة لا تتغير تحويها الشخصية والهوية الذاتية (Identité-ipse) التي تتميز بالتطور والتغير والاختلاف وتقيم علاقة بالزمانية وتطلق جملة من الوعود.

كما يشير ريكور إلى المعاني المتنوعة لكلمة «عينه» التي ترادف متطابق ومشابه ومماثل وكذلك استخدمت « للدلالة على أن ما نعنيه هو بالضبط الشيء موضع التساؤل أو كينونته ووجوده»[1]، وتتناقض مع آخر وغير ومختلف ومتنوع ونقيض وتعبّر عن تقوية الصورة وتعميقها.

إن توجّه ريكور إلى مساءلة « عين الذات» إنما كان انطلاقا من اعتباره أن معركة الكوجيتو منتهية وعفا عليها الزمن ولذلك عوض الانطلاق من الحوار مع فلسفة الذات يغير المسار ويعطي الأولوية المطلقة لجدلية الهوية العينية والهوية الذاتية ولجدلية الأنا والآخر ويساوي فلسفات الذات مع فلسفات الكوجيتو سواء تعلق الأمر بالأنا المفكر أو بالأنا التجريبي أو حتى بالأنا المتعالي الذي يؤكد نفسه بشكل مطلق.لكن لماذا وضع ريكور هرمينوطيقا الذات التي يحاول بلورتها في مكان وسط بين تقريظ الكوجيتو وتقويضه؟ وما هو التأويل الذي قدمه للإيقاع المتبادل من الاستحسان والاستهجان الذي خضع له الكوجيتو؟ لقد كانت خطة ريكور في كتابه «**عين الذات غيرا**» هي تجذير الطموح التأسيسي المتعلق بالكوجيتو من ديكارت إلى كانط ثم من كانط إلى فيخته وفي النهاية من فيخته إلى هوسرل خاصة في بحثه المسمى «**التأملات الديكارتية**» ومفهومه حول البيذاتية. « والحقيقة هي أن هذا الطموح في التأسيس النهائي قد تثبّت بطريقة جذرية من ديكارت إلى كانط ثم منه إلى فيخته وأخيرا مع هوسرل في كتابه «**التأملات الديكارتية**».»[2] هكذا «لا يمكن عزل كوجيتو ديكارت، شأن قضية لا تتغير، عن حقيقة خالدة مطلة على التاريخ. فالكوجيتو لدى ديكارت نفسه هو مجرد لحظة من الفكر، إنه ينهي قضية ويدشن تسلسلا...بل إن كوجيتو ديكارت على وجه الخصوص هو مجرد إحدى قمم- حتى لو كان أعلاها- سلسلة من الكوجيتو تؤلف التراث الفكري. كل تعبير من تعابير الكوجيتو في هذه السلسلة وفي هذا التراث يؤول التعبير السابق عليه. وهكذا يسعنا الكلام عن كوجيتو سقراطي(اعتن بنفسك)

---

[1] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور . ص.71.
[2] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور . ص. 74.

وعن كوجيتو أوغسطيني (الإنسان داخل أنحاء الأشياء الخارجية والحقائق العليا)، وعن كوجيتو ديكارتي بالتأكيد–، وعن كوجيتو كانطي (يجب أن يكون بوسع الأنا المفكر أن يصاحب كل تمثلاتي). والأنا الفيختي هو دون أي شك أدل الشهود على الفلسفة التأملية الحديثة: وكما اعترف جان نابير ليس هناك فلسفة تأملية معاصرة لا تعيد تفسير ديكارت عبر كانط وفيخته. وعلم الأنا الذي حاول هوسرل أن يطعم به الفنومينولوجيا واحد من هذه الإشارات»[1].

لكن هذا الإقرار الفلسفي بأن الأنا هو الذات وأن الوعي هو كل الذات وأن الذات واعية بجميع جوانب وجودها وأن الوعي واضح بما فيه الكفاية وقادر على بلوغ درجة المطلق ، فيه الكثير من الغرور والادعاء ويحتاج إلى المزيد من التحري والاستنطاق واتخاذ مسافة نقدية ذلك أن ريكور يذهب في حكمه على ديكارت إلى أن « فلسفته تشهد بأن أزمة الكوجيتو كانت متزامنة مع تأكيد الكوجيتو »[2]. إن المقصود هو أن طموح التأسيس الأخير والنهائي الذي يثبت بطريقة جذرية هو الذي يعطي للكوجيتو مدلولا فلسفيا قويا. لكن هذا الطموح لا يمكن التعرف عليه إلا عن طريق راديكالية مشروع الشك وفرضية الخداع الكلي الذي يضفي عليه بعدا دراميا. الإشكال الذي يطرح هنا هو: كيف يقود الكوجيتو تجربة الشك ويسهر عليها من جهة وينبثق من هذه التجربة من جهة أخرى؟ ألا يطرح الأمر مفارقة بخصوص منزلة الكوجيتو؟

مظاهر أزمة الكوجيتو تبدأ حينما يتعالى فاعل الشك عن الزمان والمكان ويخترع فرضية الشيطان الماكر من جهة ويظل مرتبطا بـــ «الجسد الخاص» من جهة أخرى وذلك هو التمزق بين التصور الابستيمولوجي للأنا الذي يجعله موحدا ومتعينا في العقل ومتجوهرا في النفس، بينما يحافظ التصور الفنومينولوجي للأنا على تنوع فعل التفكير وتعدده ويجعله مرتبطا بالتخيل والإحساس والتذكر والإثبات والنفي والإرادة والتصور والإدراك.

---

[1] ريكور (بول)، مقال « الفنومينولوجيا والتأويل»، مجلة **الفكر العربي المعاصر** عدد 25، ص 63.

[2] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص. 74.

علاوة على أن نظام التفكير عند ديكارت أخضع إلى التعديل ما بين التأمل الأول والتأمل الثالث، إذ من المعلوم أن ديكارت يعتبر يقينية الكوجيتو هي الحقيقة المطلقة والأرض الصلبة التي تصلح لتشيد المشروع الفلسفي بأسره، غير أنه في التأمل الثالث عندما يحاول البرهنة على وجود الله يقلب نظام المعرفة ويضع الضمان الإلهي في المرتبة الأولى ويتراجع يقين الكوجيتو إلى المرتبة الثانية. في هذا السياق يصرح ريكور: «يبدو أن التأمل الثالث يقلب النظام حين يضع يقينية الكوجيتو في وضع يجعلها خاضعة بالنسبة إلى الصدق الإلهي، الذي هو أول بحسب حقيقة الشيء»[1]. فما هي استتباعات هذا الانقلاب؟

لعل التقاء الكوجيتو بيقين وجود الله يغير فكرته عن نفسه ويكتشف من جديد طبيعته المتناهية والمحدودة ويتدحرج إلى مرتبة وجودية ثانية أمام الاعتراف بهذا الآخر الجليل والشهادة له بالضمان والمحافظة على وجود الذات والانصهار بين فكرته عن ذاته وفكرته عن الله[2]. من أهم النتائج التي ترتبت عن هذا الانقلاب هو اقتلاع الأنا من وحدته الأولى وفقدان الكوجيتو هالة الأساس الأول واكتشاف أنه ليس سوى حقيقة مجردة مبتورة ومخرومة من أواخرها، كما يتخلى عن صيغة المتكلم وتبتعد إشكالية الذات عن الأفق الفلسفي. «إن النتيجة الأكثر أهمية هو أن يتم وضع حد للمثال الديكارتي والفختي وجزئيا أيضا للمثال الهوسرلي، حول شفافية الذات إزاء نفسها »[3]. فما هو القرار الذي يتخذه ريكور من أجل مراجعة التيار المثالي وإصلاح الكوجيتو والحد من النظرة التفخيمية التبجيلية؟ أليس من المفروض أن تتم إحالته على السرد والسيرة الذاتية؟ وكيف يتصرف الأنا عندما يكون بحضرة الآخر؟ وما هو دور الجسد في تجربة الكينونة في العالم؟

---

[1] ريكور (بول)، عين الذات غيرا، مصدر مذكور. ص.80.

[2] Voir Watkin (Christopher), *Phenomenology or Deconstruction?* , the question of ontology in M.M. Merleau-ponty, Paul Ricoeur and J- luc Nancy, Edinburgh University Press, 2009.p.p.76.90.

[3] Ricœur (Paul) , « Narrativité, phénoménologie et herméneutique »,op.cit. p.70.

2- الغيرية بين الاستبعاد والاعتراف

«يقال إن فلسفة الذات مهددة بالاختفاء. ليكن، لكن هذه الفلسفة لم تكفّ أبدا عن أن تكون موضع نزاع. لم يكن هناك أبدا وجود لفلسفة الذات، بل كان ثمة، بالأحرى، سلسلة من الأساليب التفكيرية، كانت تعمل على إعادة التعريف الذي فرضه النزاع ذاته »[1]. لقد أدى لقاء الفنومينولوجيا والفلسفة الوجودية والإرث الهيغلي بالتحليل النفسي والبحوث ذات المنحى اللغوي والسوسيولوجيا إلى حدوث رجة هائلة أصابت الذات في حصنها المنيع وشككت في العقلانية بل ويدأ الحديث عن لامعقولية العقلانية وزيف أسطورة التقدم ونهاية التاريخ وتوطد المجتمع الإكراهي الانضباطي. «لقد دفعنا ثمنا باهظا للحنين للكل وللواحد، للمصالحة بين المفهوم والمحسوس، بين الخبرة الشفافة والخبرة القابلة للتوصيل. وتحت المطلب العام للنضوب وللتهدئة يمكننا أن نسمع دمدمة الرغبة في العودة إلى الإرهاب في تحقيق الوهم للإمساك بالواقع. والإجابة هي: لنشن حربا على الشمولية، لنكن شهودا على ما يستعصي على التقديم، لننشط الاختلافات وننقذ شرف الإسم»[2].

هذا الموقف النظري يفكك الذات ويقول بموتها ويضع حدودا للإنية وينتهي إلى الكوجيتو الجريح الذي يخلع الأنا من عرشه ويعلن نهاية المؤلف لصالح البنية خاصة عند فوكو وألتيسور ودريدا تحت تأثير هيمنة الوضعية. هنا يقول ريكور: «الكوجيتو المحطم: إن مثل هذا القول يمكن أن يكون شعار إرث فلسفي، بالطبع لم يمتد ويستمر مثل إرث الكوجيتو، غير أن حدته تبلغ ذروتها مع نيتشه، جاعلة من هذا الأخير المناوئ الأبرز لديكارت»[3].

إن بروز مدرسة الفرق وفكر ما بعد الحداثة والاتجاه التفكيكي في الفلسفة والأدب قد زاد من عدد حفاري قبور «الذات» وأوقع الإنسان في حيرة أكسيولوجية رهيبة ضاعفت من الريبية واللاأدرية وروجت لمفاهيم

---

[1] ريكور (بول)، مقال «الفنومينولوجيا والتأويل، مشكلة الذات، تحدي السيميولوجيا»، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، عدد 25، آذار –نيسان 1983. ترجمة بدر الدين عرودكي، ص. 63.

[2] ليوتار (جان – فرانسوا)، **الوضع ما بعد الحداثي**، مرجع مذكور، ص. 109.

[3] ريكور (بول)، **عين الذات غيرا**، مصدر مذكور. ص.84.

القطيعة الكارثية والنزعات الارتكاسية والواقعية العدمية، فكيف يمكن استعادة الأمل وتأهيل الكائن البشري للاندراج مجددا ضمن العالم؟ هل تكفي مقولة عناية المرء بنفسه حتى تخفت أصوات القائلين بموت الإنسان؟

إن أهم مزية قدمتها فلسفة الرجة في مستوى فهم الإنسان المعاصر لنفسه هي أنها فتحت قارة الإنية على الجسد والعالم والآخر وتركت الأبواب مشرعة على مسألة الغيرية ودفعت الفلسفة إلى مغادرة الحصن المنيع للكوجيتو والاهتمام بما يوجد هناك في التخوم والهوامش من إوالات وقوى وووضعيات دالة. غير أن كثرة تداول بعض الكلمات اليوم مثل الآخر والغيرية والتنوع والاختلاف والتعددية لا يعني أن معانيها واضحة ومستقرة وأن المشتغلين بها على بينة من حقيقتها ويدركون التربة التي نبتت فيها وترعرعت.

وعلى الجملة «إذا كانت «فلسفات السلب» كثيرا ما طرحت مسألة الغير على أنها مسألة الآخر فلأنها محورت كل الصعوبة في المرور من الأنا إلى الآخر، ولذلك مغزاه: وهو أن الآخر ليس آخر في هذه الفلسفات، إنه اللاّ-أنا بشكل عام »[1]. فحتى مفهوم البيذاتية في صيغته الهوسرلية كانت الغاية منه إصلاح الكوجيتو الديكارتي وترميم ذاته بتكثيف حمولته الأنطولوجية وإخراجه من عزلته وفتحه على العالم وتأثيثه لفضاء مشترك بين الذوات وتصور الذات كحقيقة مفتوحة على الآخرين وبذل جهد من أجل تجاوز ثنائية الأنا مبدأ السيطرة والآخر بصفته موضوعا له ولكنه ظل إجراء بعيدا عن اكتشاف مفهوم الغيرية لأنه بقي يتصور الذوات الأخرى على أنها نسخ مطابقة للأنا وعلى شاكلته ولم يقدر على استشراف غيرية الغير والغيرية الجذرية.

إن البيذاتية هي علاقة معية وتجاور بين نظائر وكائنات متشابهة وليس بين شخصيات مستقلة ومتميزة عن بعضها البعض وهي تستبعد الذاتية المحض ولكنها لا ترتقي إلى مستوى الاعتراف بالغيرية الجذرية. ألم يقل جان بول سارتر: « الغير هو الوسيط الضروري بين ذاتي والذات عينها »[2] ؟ وألم يردّ عليه أدغار موران

[1] العيادي (عبد العزيز) ، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي** ، مرجع مذكور، ص. 162.
[2] Sartre (J.P.), *L'être et le néant*, edition Gallimard, Paris, 1943, p.266.

بطريقته : «إن كل واحد منا يحمل داخله أنا آخر يكون في نفس الوقت غريبا ومطابقا لذاته »[1]؟ فما هي إسهامات بول ريكور في هذا المجال؟ يستدعي التعريف النوعي للغيرية عند ريكور معارضتها بمفهوم الهوية وذلك لأن الآخر هو ما ليس مطابقا ويحوز على معان المعاكس والمميز والمتغير. غير أن هذا التعريف لا يكفي إذا ما انطلقنا من معنيين لمفهوم الهوية وهما الهووية (mêmeté) والخاصوية (mienneté) وبعبارة أخرى ثبوتية العدد (immutabilité) وتفكرية الذات (reflexivité de l' ipse)[2] وبالتالي يجب القيام بالتمييز بين هوية عينية وهوية ذاتية. لعل هذا الأمر يدعو إلى الوقوف على دلالات هذه الكلمات وتحديد مفاهيمها والسياقات التي تنطبق عليها ويمكن بصفة عامة تحديد الحقل الدلالي بالاشتغال على الناحية التأثيلية:

تفيد كلمة غير في لغة الضاد سوى وليس، أي الاستثناء والتميز والاختلاف، وهي متماثلة أيضا مع كلمة الآخر وتحيل على ما لا يكون أنا. أما في اللاتينية فنجد (Alter) وتفيد الآخر وتقابل الهوية، في حين أن اللغة الفرنسية تفرق بين آخر(Autre) الذي يدل على كل ما يختلف عن الذات بالمعنى الواسع والغير(Autrui) الذي ينحصر في مجال الإنسان بالمعنى الضيق المقتصر على الإنسان الآخر[3].

لكن يمكن أيضا البحث عن التحديد الاصطلاحي واستخراج ثلاثة معان حول مسألة الغيرية:

- معنى أنطولوجي: مبدأ الغير يقابل مبدأ الهو هو ويعني أن الشخص لا يستمر هو هو بل يمكن أن يكون هو هو ويمكن أن يصبح مخالفا لما كان عليه لاسيما وأن في البدء يكون الغير والتطابق لا يعدو أن يكون سوى أمرا عارضا ووهما من أوهام التجريد والتعميم.
- معنى تاريخي: الانطلاق من الوجود التاريخي للغير يعني أن الذات منخرطة في الحياة وموجودة في العالم وتظل عرضة لتقلبات الزمان وأن إثباتها لإنيتها عملية جدلية ومسار تاريخي تصارع فيه الأغيار من أجل انتزاع الاعتراف المتبادل معهم.

---

[1] Morin (Edgar), *L'humanité de l'humanité*, edition Seuil, Paris, 2000, p.83.

[2] يمكن ترجمة reflexivité بالانعكاسية أو التأملية

[3] Levinas (Emmanuel), *Le temps et l'autre*, edition PUF, Paris, 1983,p.21.

- معنى ثقافي: الغير هنا ليس فقط الشخص الإنساني الآخر بل وأيضا المجتمع الآخر والثقافة المباينة والعلاقة ينبغي أن تتم في إطار احترام الخصوصية والمشاركة المتساوية في صناعة الكونية والاحترام المتبادل في إطار حوار وتحالف الحضارات دون تصادم أو تمركز[1].

- أضف إلى ذلك أنه يمكن الكشف عن وجود نوعين من الغير:" الأنت الخاص بالعلاقات البيشخصية inter -personnalités والكل واحد الخاص بالحياة في المؤسسات»[2].

هكذا يمكن أن نتصور الغيرية على أنها بشكل نوعي بعد تكويني للهوية في معناها الثاني أي الذاتية وليس العينية، وبالتالي لا يجب حسب ريكور أن نختزلها فقط في غيرية الغير، بل إن تعدد معان الهوية هو إجابة صريحة عن تعدد معاني الغيرية. « إن الغيرية لا تضاف من الخارج إلى الهوية الذاتية، كما لو كانت تحميها من الانجراف الأنانوي ولكنها تنتمي إلى فحوى معنى الهوية الذاتية وإلى تكوينها الأنطولوجي »[3]. أضف الى ذلك يمكن رصد أربع دوائر للغيرية هي الغيرية الجذرية (اللاّأنا) والغيرية البعيدة (الآخر الحضاري) والغيرية القريبة (الأنا الآخر) والغيرية الداخلية (آخر الأنا).

والحق أن ما راهن عليه بول ريكور في هذا المجال هو تفادي الأنانة (Solipsisme)[4] والشمولية التي ترفض التعرف على الغير من حيث هو غير والإقرار بأن الغير هو الوسيط الضروري بين الأنا والأنا عينه وأن الذات لكي تحصل على حقيقتها الفعلية ينبغي أن تمر بالآخر. في المستوى الأول يمكن الحديث مع ريكور عن جدلية العينه والآخر استلهاما للميتافيزيقا الأفلاطونية حول الأجناس الكبرى التي نظرت إلى الآخر على أنه ما وراء مقولة تربط بين المقولات الأخرى وبالتحديد مقولة المماثل. غير أن البقاء في دائرة الهوية العينية لا يسمح بالنظر إلى غيرية الآخر المختلف على أنه شيء أصيل وإثراء للأنا بل يسجله على لائحة الأضداد

---

[1] Voir Waldenfels (Bernhad) , « L'autre et l'étranger » in *Paul Ricoeur, l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Editions Beachesne, Paris, 1995, p.p.327-344.
[2] Ricœur (Paul), *RF*, p.80.
[3] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور ، ص.588.
[4] يمكن ترجمته أيضا بالأناوحدية

للعينه التي تضم النقيض والمتميز والمختلف والمتنوع ولذلك ينبغي تغيير الموقف والنظر من دائرة الهوية الذاتية. إن ما ينقص هذه الجدلية هو التمييز المفهومي بين الهوية العينية والهوية الذاتية الذي يكشف عن إشكالية الهوية الشخصية ويجعلها موضوعا من مواضيع الإتيقا ويتخطى دائرة اهتمام هرمينوطيقا الذات. إن النظر إلى المسألة من زاوية الهوية الذاتية ينتج عنه تحريك جدلية جديدة بين الذات والآخر غير الذات، جدلية تسمح بأن تكون الغيرية المختلفة مكونة للذاتية نفسها[1].

«**عين الذات غيرا**» يوحي منذ البداية بأن ذاتية الذات عينها تحتوي ضمنا الغيرية إلى درجة حميمة، حتى أنه لا يعود من الممكن التفكير في الواحدة دون الأخرى أو لنقل في لغة هيغل إن الواحدة تدخل في الأخرى»[2]. فالتفكير في الذاتية يستوجب المرور بالغيرية. هنا يوقّع ريكور مفهوم «**عين الذات غيرا**» كعنوان لأهم كتاب ألفه، والحق أنه لا يعني به مجرد مقارنة بين الذات والغير بحيث تكون الذات على شاكلة الغير أو تشبهه وإنما العلاقة بينهما هي علاقة تضمّن أي عين الذات بما هي غير.

ولهذا السبب لا نستطيع أن نختزل كل غيرية في غيرية الغير بما أنه توجد غيرية داخل الذات نفسها وهي عينها. فالغيرية تماما مثل الكينونة تقال على أنحاء شتى وأن الأحوال الثلاثة للغيرية تتماشى وتطابق التجارب الثلاثة للانفعالية وهي «غيرية الغير وتجربة الجسد الخاص وفي الأخير صوت الوعي المرسل إليّ من عمق ذاتي عينها»[3] أي الضمير أو الوعي الأخلاقي.

بيد أن هذا التعدد في المعاني لا ينهك مفهوم الغيرية وإنما يزيد من خصوبته وثرائه ويحوله إلى معضلة بالنسبة إلى الفكر الفلسفي خاصة عندما يحيل خطاب الغيرية على خطاب نكرة وعلى عوالم مجهولة نكتفي بتسميتها كل آخر. لكن كيف يمكننا أن نأخذ بعين الاعتبار عمل الغيرية في قلب الذاتية؟

---

[1]« En soulignant avec tant d'insistance le rapport dialectique entre soi-même et l'autre, Paul Ricœur interprète l'autre non seulement en termes d'altérité, mais aussi d'hétérogénéité, alors que l'autre demeure comme soi-même » (Barash (Jeffrey Andrew) , Ricœur Paul, in *Dictionnaire de l'éthique et la philosophie morale,* p.1315).

[2] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور ، ص.72.

[3] Ricœur (Paul), *RF*, p.105.

إن الأنا هو الآخر والآخر ليس دائما وأبدا جحيما كما هو الأمر عند سارتر بل الجحيم في العزلة ووجود الآخر ضروري لوجودي ولمعرفة نفسي وإن إقحام الآخر في الأنا أمر ممكن خاصة إذا تعلق الأمر بتجاوز التخوف والعداوة نحو الصداقة والمحبة والتعاطف وبناء علاقة سلمية ومنفتحة. وإذا كان الغير لا يستطيع أن يطرح نفسه كموضوع للمعرفة بالنسبة إلى الذات فإنها يمكن أن ترى بشكل ملموس وجودها معه وتفكر في إقامة علاقة معينة به لاسيما وأن الإنسان لا يوجد البتة وحده حتى وإن كان في عمق عزلته وإن العلاقة مع الآخر هي علاقة تكوينية بالنسبة إلى الأنا.

إن الغير هو العالم والحرية والجسد وهو تعبير عن عالم ممكن وكما يقول دولوز: « الآخر ليس موضوعا داخل حقل إدراكي وليس هو الذات التي أدركها، إنه في البدء بنية الحقل الإدراكي والتي دونها لا يستطيع أن يشتغل»[1]. إن الأنا والآخر ليسا أبدا كائنين منفصلين بل توجد صلة بينهما سواء كانت متوترة أم حميمية والغير ليس إذن الآخر الذي يقابله الأنا في تجربته بل هو المرآة التي يرى من خلالها نفسه ويكوّن تجربته بالأشياء ويوجد في العالم. إن الغير ليس مجرد وعي وإدراك بل هو ذات مطروحة في المواجهة وتنكشف من خلال النظرة وتتميز بالحرية كنمط جذري من الكينونة. عندئذ ينبغي تفادي الأداتية في بناء العلاقات الإنسانية وبين الكائنات بصفة عامة.

إن تثمين دور الغيرية هو الاعتقاد بأن الذات لا توجد بحق إلا بقدر ما تعتبر نفسها موجودة بالنسبة إلى الآخرين. «هذا التعالق بين الأنا والآخرين يخرج عنهما معا: صيغة تجريم الآخر وتبرئة الأنا وصيغة إيثار الآخر واحتقار الأنا وفي ذلك حماية لكل منهما ولصالحهما وليس نسيانا لأي منهما أو استبدالا لجهنمية الآخرين بفردوسية الأنا. فالعلاقة ليست علاقة شيطانية/ملائكية بل هي علاقة بشر يخطئون ويخونون ويتواجهون ولكنهم يلتقون أيضا ويتفقون في ما بينهم في الحب وفي العمل وتستجيب الأحداث لإرادتهم»[2].

---

[1] Deleuze (Gilles), *Logique du sens*, edition Minuit, Paris, 1969, p.356.

[2] العيادي (عبد العزيز) ، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلوبونتي** ، مرجع مذكور ، ص. 153.

في هذا الإطار يخوض ريكور نقاشا فلسفيا مع عمونيال ليفناس حول مفهوم الغيرية ودوره، وإذا كان ليفناس يعتبر غيرية الغير الأساس الوحيد للإنية ويرى أن صوت الوعي هو استجابة متأتية من الغير فإن ريكور يرد على ذلك بتأكيده أن الذات لا تكون مجرد منتوج متأثر بالآخر ويرى أنه إذا كان هناك من يقود ويوجه فلا بد أن يوجد من يجيب ويتفاعل ولذلك اقترح جدلية بين الإنية والغيرية ويرحل النقاش من المجال الإيتيقي الى المجال الأنطولوجي محدثا تفريقا بين الإيتيقا والسياسة وبين القريب(prochain) والشريك (socius) وكاشفا عن تعدد معان الغير ومميزا بين العدالة والعناية(sollicitude)[1].

من المعلوم أن المنهج الذي يتبعه ريكور أثناء التفكير في مسألة الغيرية يتكون من ثلاث درجات: الدرجة الأولى تركز على التمفصل بين التفكير والتحليل، والدرجة الثانية تنتمي إلى ديالكتيك العينه والآخر ويتجلى هذا الديالكتيك خاصة في التباين بين الهوية العينية والهوية الذاتية وينتج عنه مفهوم الهوية السردية، في حين أن الدرجة الثالثة هي ذات طابع أنطولوجي وتدور حول ديالتكتيك الإنية والغيرية وبالتالي تبلور انتماء غيرية الغير إلى التكوين الأنطولوجي للهوية الذاتية. إذا كان التمفصل بين التفكير والتحليل الذي أنجزه ريكور قد ساعد الكوجيتو على التخلي عن وهم التأسيس الذاتي ومنع الذات من أن تتحول إلى مرتبة نقطة الارتكاز الأولى فإن فضيلة جدلية العينه والغير هو كشفها عن درجة الإذلال التي تعرضت لها الذات وتجربة خلع الكرامة وبالتالي هي اعتراف بالكثرة والتعدد ودعوة إلى ذات غير متصدعة. أكثر من ذلك تمثل جدلية الهوية الذاتية والغيرية الضامن الفنومينولوجي من أجل بلوغ مواطن وجود الغيرية والقبض على بناها المتكتمة وفهم آليات عملها وذلك باستنطاق تجارب الانفعالية (السلبية) الخاصة بالسلوك البشري والتي هي وحدها القادرة على الإقرار بالغيرية في حد ذاتها [2].وانطلاقا من هذا، فإن فرضية العمل التي يقترحها ريكور للكشف عن المناطق الثلاث للغيرية تتمثل في تحليل تجربة الجسد الخاص بوصفها الوسيط بين الذات والعالم مأخوذا حسب غرابته في مقام أول وبعد ذلك الاهتمام بعلاقة الذات بالغريب وما تستدعيه من تحليل للغيرية الملازمة للعلاقة

---

[1] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص.617.
[2] انظر، ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص589 .

البيذاتية في مقام ثان، وفي نهاية المطاف استكشاف أكثر المناطق اختباء من الغيرية في مقام ثالث وهي سلبية العلاقة بين الذات وذاتها في دائرة الضمير أو الوجدان أو الوعي [1]. إن الصورة الانفعالية (السلبية) الأولى للغيرية هي «**الجسد الخاص**» الذي يتميز بالغموض والالتباس بسبب الانتماء المزدوج إلى مملكة الأشياء ومملكة الذات ولتعرضه لعدة انفعالات وأهواء مثل الألم والتأثر والتلقي والممارسة وخضوعه لجدلية البراكسيس والباثوس وإشارته إلى المقاومة والمجهود، «ومع تنوع درجات سلبيته يتبدى الجسد الخاص الوسيط بين حميمية الأنا وخارجانية العالم»[2]. كما يقبل ريكور بالتمييز الهوسرلي بين الجسم والجسد ويعتبره اللحظة الحاسمة من مشروع إقامة الطبيعة الموضوعية على أساس البيذاتية ويعتبر الجسد هو« قطب المرجعية لكل الأجسام المتعلقة بهذه الطبيعة الخاصة »[3]. والمقصود أن السمة الفنومينولوجية للجسد تجعله نموذجا للغيرية وهو أكثر الأشياء خصوصية وبالتالي فإن الجسد يسبق كل تمييز بين الإرادي واللاّإرادي وذلك لكونه سند كل مبادرة وهو يتمتع بالأولوية بالنسبة إلى كل فعل حر ومريد وهو مصدر كل تغيير حاصل في الذات. وبالتالي «إن الذاتية تتضمن غيرية (آخرية) «خاصة»، إن جاز التعبير، والجسد هو سندها. بهذا المعنى، فإنه حتى لو استطاعت غيرية الغريب- وهو عمل مستحيل- أن تشتق من دائرة الخاص، فإن غيرية الجسد ستظل سابقة لها»[4].

المنطقة الثانية للانفعالية (السلبية) هي «**غيرية الغير**» وهي منطقة يتم استكشافها عند استكمال المشروع الهرمينوطيقي للذات والذي انحصر إلى حد الآن في البحث عن علاقة الذات مع الآخر غير الذات وآن الأوان ضمن ديالكتيك للعينه والغير أن يتم تتبع الشروط التي يكون بها الآخر ليس فقط مجرد مقابل للعينه بل ينتمي إلى الشروط التكوينية لدلالته ومعناه. فريكور يكشف عن وجود « طرق متعددة يؤثر فيها الآخر غير الذات في فهم الذات لذاتها ويرسم بالضبط الاختلاف بين الأنا التي تقيم وتتثبت، والذات التي لا تعرف نفسها إلا من

[1] المصدر نفسه ، 590.
[2] المصدر نفسه ، ص. 595.
[3] المصدر نفسه ، ص. 598.
[4] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور . ص.599.

خلال هذه التأثيرات عينها »[1]. بناء على ذلك، يعترف ريكور بتأثر الذات بالآخر المغاير لها وبانفعاليتها النوعية سواء عندما تكون متكلمة في تجربة التخاطب أو عندما تكون فاعلة حقيقية لفعلها في تجربة الإسناد والتشابك. حول هذا الأمر يصرح ريكور: «إن تأثر الذات بالآخر غير الذات هو الركيزة لهذا التبادل المنظم بين مختلف الضمائر المنفصلة»[2].

كما يبرز هذا التأثر بالآخر المغاير للذات في دائرة السرد في تجربة المطالعة وفعل القراءة حيث يحدث تبادل بين الذات المتأثرة والآخر المؤثر ويتماهى قارئ القصة بأدوار الشخصيات المكتوبة بصيغة الغائب. «إننا نستطيع أن نقول بأن الكثارسيس (تطهر) الذي يحصل للقارئ، وأنا هنا أستعين بحرية ببعض مقولات علم جمال التلقي عند ه.ر. جوس، لا يتم إلا إذا انبثق أستيسيس مسبق (حس) يحوله صراع القارئ مع النص إلى (بوييزيس) شاعرية»[3].

أما الدائرة الثالثة التي تعيش فيها الذات الانفعالية نتيجة تأثرها بالآخر المغاير لها فهي الضمير أو الوعي الأخلاقي وتشير الى الدائرة الأخلاقية حيث يرتبط مشروع «العيش الجيد مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة» بالإلزام والرعاية ويخضع لجدلية تقدير الذات والصداقة وجدلية العمل والتأثر. هكذا «من أجل أن يكون المرء صديق ذاته – بحسب الفيلاوتيا (Philautia) (صداقة الذات) الأرسطية – عليه أن يكون قد سبق له ودخل في علاقة صداقة مع الآخر، كما لو كانت الصداقة مع الذات عينها تأثيرا ذاتيا مترابطا ترابطا وثيقا مع التأثر بالغير الصديق ومن أجله »[4]. لكن ما هي الصورة الجديدة للغيرية التي يقتضيها تأثر الذات عينها بالآخر غير الذات؟ وهل تلبي جدلية العينه والغير طموح فنومينولوجيا ذات متأثرة بالآخر المغاير لها؟ إذا كان هوسرل يختزل جميع الأبعاد إلى حلقة الخاص ويشتق الأنا الآخر من الأنا بقوله: «إن الآخر ليس محكوما عليه بأن يظل غريبا ولكنه يمكن أن يصبح شبيهي أي أن يصبح واحدا مثلي يقول أنا مثلما أفعل

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 607.
[2] المصدر نفسه ، ص.607.
[3] المصدر نفسه ، ص. 608.
[4] المصدر نفسه ، ص. 609.

أنا»[1]، وإذا كان ليفناس يكشف عن مفهوم الغيرية الجذرية ويعطى الآخر حق المبادرة بتحميل الذات مسؤولية ما يتعرض له من سوء معاملة وتمييز، فإن بول ريكور يرفض في الآن نفسه الأنانة الهوسرلية والمغالاة المماثلة عند ليفناس وينحت مفهوما **متقاطعا** للغيرية في إطار التمييز بين العينه والغير وبين الهوية العينية والهوية الذاتية ويبدي اهتماما متراوحا بين أولية تقدير الذات واستدعاء الآخر أمام العدالة. «إن الحركة التي انطلقت من الآخر تنهي مسيرتها عندي: الآخر يكوّنني مسؤولا أي كقادر على الرد. وهكذا فإن كلمة الآخر تأتي لتضع نفسها في أصل الكلمة التي بواسطتها أحمّل نفسي تبعة أصل أفعالي »[2]. هذا الرأي الليفناسي ينقده ريكور ويعتبره هروبا من الشمولية ووقوعا في الجذرية والخارجانية وتنظيرا للانفصال والقطيعة بين الأنا والآخر ولذلك يحاول ريكور الانقلاب على الانقلاب الذي حصل في كتاب «**الشمولية واللامتناهي**» الذي دفع تحميل المسؤولية الإتيقية إلى أن تكون في صورة التكفير عن الإساءة إلى الآخر[3].

من المدهش أن الخروج من الطريق المسدودة التي يوقعنا فيها الانفصال من جهة الهوية العينية ومغالاة الخارجانية من جهة الغيرية الجذرية والمواجهة بين هوسرل وليفناس يقتضي إحداث **تقاطع** الحركة المعرفية للذات نحو الآخر مع الحركة الأخلاقية للآخر نحو الذات. إذ «ليس هناك تناقض في قولنا بأن حركة العينه نحو الآخر وحركة الآخر نحو العينه هما ديالكتيكيا متكاملتان »[4]. لكن ألا يحيل تحمل عبء المسؤولية إلى القدرة على الوعد والمحافظة على الذات؟ وكيف يرتبط الآخر المغاير للذات بالضمير الكامن فيها؟ في آخر المطاف يشكل «**الضمير**» المنطقة الثالثة من الانفعالية التي تبدو عليها الطبيعة البشرية وذلك عندما وقع اعتباره الحضن الرئيسي الذي يمكن أن تتشكل فيه جدلية الإنية والغيرية.

بيد أن ثلاثة تحديات تبرز أمام هذه الفرضية ، تتعلق الأولى بالتشكك حول طبيعة الضمير عندما نربطه بالصوت المنبعث من الداخل والنداء المتوجه إليه من الخارج ونجعله يشير إلى الإحساس بالخطإ بالنسبة إلى

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 616.
[2] المصدر نفسه ، ص.. 618.
[3] Emminuel (Levinas), *Totalité et Infini*, essai sur l'exteriorité, edition Nijihoff, Lahaye, 1961, p.37.
[4] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص.626.

الضمير المعذب والرضا على الذات بالنسبة إلى الضمير المرتاح. أما التحدي الثاني فيتعلق بالقدرة على الوجود الخاص بالذات التي يشكك فيها الأمر المرتبط بالصوت والشعور بالدَين والتبعية. في حين أن التحدي الثالث يكمن في الفرق بين حصة الغيرية وحصة غيرية الغير وإمكانية وجود أشكال خارج نطاق بحثنا وتظل مستعصية على الفهم[1].

على هذا النحو يكشف ريكور عن التباس يتعلق بوضع الآخر في ظاهرة الضمير بقوله نقلا عن فرويد: «إن الضمير الأخلاقي هو اسم آخر للأنا الأعلى الذي يرجع إلى التماهيات (المترسبة والمنسية والمكبوتة) لصور الآباء والأجداد»[2]. ويعرف الضمير بأنه صوت الأجداد المفعم بالحكمة الذي يتردد ويسمع بين الأحياء ويربط ظاهرة الأمر بمسألة الدَّين بما هي بنية تاريخية للاستقبال«إن الأمر يسبق نفسه بنفسه وذلك عن طريق توسط السلف الصورة الأجيالية للآخر»[3].

هنا يرد ريكور على التحدي الثالث وينقد قيام ليفناس باختزال آخرية الضمير في غيرية الغير وقيام هيدغر باختزال الوجود المُدين إلى الغرابة الغريبية المتصلة بحدثية الوجود في العالم ويكشف عن نمط ثالث للغيرية هو الوجود المأمور بما هو بنية للهوية الذاتية بقوله: «إن لم يكن الأمر الصادر من الآخر متضامنا مع الإقرار بالذات فإنه يفقد طابعه كأمر بسبب عدم وجود كائن مأمور يقف مقابله كمجيب »[4]. يترتب عن ذلك أن الإقرار هو – على خلاف ما يتصور هايدغر – في الأصل أمر والأمر هو على خلاف ما يفكر لفيناس منذ الأصل إقرار وبالتالي توجد وحدة عميقة بين الإقرار بالذات والأمر الصادر من الآخر تتصف بها الغيرية. ورغم موافقته لفيناس على أن الآخر هو الطريق الإلزامي للأمر وأن الوجه هو أثر الآخر وتجليه فإنه يرى أن غيرية الضمير غير قابلة للاختزال إلى غيرية الغير ويعترف بتوقف الخطاب الفلسفي عن فهم أشكال الآخر خاصة في ظل استعصاء هذه الظاهرة وغموضها بقوله: «ربما كان على الفيلسوف بما هو فيلسوف أن يعترف

[1] المصدر نفسه ، ص.627.
[2] المصدر نفسه ، ص.647.
[3] المصدر نفسه ، ص.648.
[4] المصدر نفسه ، ص.649.

بأنه لا يعلم ولا يستطيع أن يقول إن كان هذا الآخر، مصدر الأمر، هو غيرٌ أستطيع أن أتأمل وجهه أو يستطيع هو أن يحدق في وجهي، أم هو أجدادي الذين لا أملك عنهم أي تصور، ودَيني نحوهم مكوّن إلى حد بعيد لذاتي عينها، أم هو الله – الله الحي، الله الغائب – أم هو مكان فارغ[1].

إجمالا، التفكير في تجارب الانفعالية الثلاثة: الجسد الخاص وغيرية الغير والضمير قد نتج عنه الدخول في نوع من الحيرة والتشتت واستئناف التقصي في مسألة الغيرية بشكل آخر، وقد عبّر ريكور عن هذا التشتت بلهجة سقراطية متهكمة: «وحده خطاب مغاير لذاته يناسب ما وراء مقولة الغيرية لئلا تلغي الغيرية نفسها حين تصبح عين ذاتها عينها»[2].

على مستوى العمق، كيف يكون الغير هو في نفس الوقت المماثل والمباين لي؟ كيف يتميز عني بخصائصه الفردية وانتماءاته العرقية والدينية ويشبهني في اهتماماته الفكرية وسماته الإنسانية ويقاسمني نفس القيم الكونية؟ ماذا نقصد بالغيرية الجذرية؟ وهل يعني ذلك التمييز بين الغيرية البعيدة والغيرية القريبة؟ كيف تتحول الغيرية إلى شرط إمكان تحقيق الإنية الفعلية بما هي بلوغ الأنا درجة الوجود الأشرف؟ ومتى نتخلى عن وهم الاعتقاد في إمكان تحقيق الإنية بإقصاء كل أشكال الغيرية؟ ألا يضع ريكور نفسه في نفس المسافة التي تاصل بين الكوجيتو المثبت والكوجيتو المحطم؟ وما الغاية من محاولته بناء نظرة هرمينوطيقة للذات «تقوم على مسافة متساوية بين الدفاع والتقريظ للكوجيتو وبين مهاجمته وإسقاطه»[3]؟ و كيف سيعمد في إطار هذه الأنثربولوجيا الفلسفية إلى بناء تصور جديد للذات مستفيدا من المزايا الكبيرة التي وفرتها فلسفة الرجة؟وكيف يكون الإنسان على شاكلة غيره في نفس الوقت الذي يبقى فيه عند ذاته على حد تعبير بول ريكور[4]؟ وهل يمكن أن تنتقل العلاقة مع الآخر من علاقة بأنا آخر إلى علاقة مع آخر الأنا؟

---

[1] المصدر نفسه ، ص.650.
[2] المصدر نفسه ، ص.651.
[3] المصدر نفسه ، ص.73.
[4] « Je crois qu'il est possible de comprendre par sympathie et par imagination l'autre que moi, comme je comprends un personnage de roman, de théâtre ou un ami réel mais différent de moi ; bien plus, je puis comprendre sans répéter, me représenter sans revivre, me faire autre en restant moi-même. Etre homme, c'est être capable de ce transfert dans un autre centre de perspective. » Ricœur (Paul) , *HV*, p.299.

3- الهوية بين السرد والقصص

«من أجل التعويض عن هذا النقص الكبير فإني أقترح أن نعيد هنا ورشة النظرية السردية، وذلك ليس من منظور علاقاتها بتكوين الزمن الإنساني، كما حصل في كتابي **الزمان والسرد**، ولكن من منظور مساهمتها في تكوين الذات»[1]. ما هو متعارف عليه أن الاشتراك في الهوية مع آخرين حقيقة بديهية ومطلب حيوي من أجل العيش في مجتمع معين بحيث لا هوية دون إطار اجتماعي وثقافي تنتمي إليه ولا ذات إنسانية دون هوية تميزها عن غيرها من الذوات وتجعلها تفتك لنفسها موقعا في العالم وتكتسب جملة من الخصائص والملامح التي تنفرد بها عن الهويات الأخرى. بيد أن الإشكاليّ في مسألة الهَويّة هو أنّها تدلّ ظاهريا على الميزة الثابتة للذات وترتبط بما هو متماثل ومتطابق وترمز إلى علاقة الاستمراريّة التي يقيمها فرد مع ذاته ومع المجموعة التي ينتمي إليها. ينتج عن هذا التصوّر أن تميل الهويّة إلى المحافظة، ويتكوّن جوهر ثابت ونواة صلبة تمنع كلّ تغيّر في الزمان وتدخل في صدام مع الهَويّات المغايرة والمنطوية على ذاتها.فهل يعني هذا أنّ الهَويّة تفهم دائما في إطار المطابقة الدائمة مع الذات أم أنّها تقتضي التفاعل مع ما هو مغاير ومختلف؟

يعتقد البعض أن الهوية ترتكز بالأساس على الانتماء لعضوية جماعة من الجماعات وأن النشأة والتاريخ هما الوسيلة الوحيدة للنظر إلى الذات. غير أن هذا الإقرار هو اختزال مزدوج لمسألة الهوية ووقوع في نظرة فردوسية للنحن وشيطنة غير مبررة للآخرين وذلك بتفضيل الانتماء المنفرد والتمركز على الذات والتجاهل التام لأي شعور بالحاجة إلى التفاعل مع الآخرين وإغفال الهوية الإنسانية الكبرى وإهمال التواجد المشترك بين البشر في المعمورة. لا ريب أن الهوية تحكمها بنية تعددية متينة وهي ثمرة تفاعل بين عناصر قصصية[2] متنوعة وهي في النهاية تركيب عجيب وليست البتة جوهرا ثابتا أو ماهية متصلبة. كما أن الاعتقاد في أهمية الهوية في تحديد موقع الذات في العالم وسرد الدوائر التي تنتمي إليها لا يعني بالضرورة إلغاء وجود الهويات

---

[1] ريكور (بول)، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور . ص.250.

[2] « Narrer, c'est raconter en detail», in *Dictionnaire étymologique,* sous la direction Jean Dubois, Henri Mitterand et Albert Dauzat, edition Larousse/Vuef, 2001.p.500.

الأخرى. لهذا السبب ليس هناك من خيار آخر سوى أن تغادر هرمينوطيقا الذات الأرض التي وقفت عليها فلسفات الكوجيتو لقرون وتستقبل معطيات أنطولوجية مغايرة وأبعاد إيتيقية جديدة ومقامات سردية متنوعة لتدمج الغيرية في باطنها وتلتقي بالعالم والتغير والنسبية وتجعل من التاريخ مسرحا لتطورها وانفتاحها على الهويات المختلفة. إنّ مقصد ريكور هو بناء الذات تعقّليا وتحصينها ضدّ العدميّة وضدّ موجة تصحّر الوجود التي تداهم العالم الآن والعمل على ربط الصلة بين الذات والحياة عبر إقامة جسور التواصل بين التاريخ والحلم من خلال السرد والقصّ والشعريّة. اللافت للنظر أن سرد الحياة بالنسبة إلى الذات هو الحكي عن تاريخ الحياة وبالتحديد الفترة الفاصلة بين الولادة والوفاة والحرص على إعادة الصلة بين فعل سرد التجربة المعيشة وفعل التخييل والانتقال من نمط بيولوجي للحياة يغلب عليه التكرار والمعاودة إلى نمط إنساني يتميز بالاختلاف والخلق. إنّ إعادة تشكيل الزمان وتصويره بواسطة السرد يكوّن ما يسمّى «**الهويّة السرديّة**»[1] (Identité narrative) والتي تطبق على العلاقة بين السرد والحياة الانسانية قاعدة سقراط القاضية بأن «الحياة غير ممتحنة هي غير جديرة بأن تعاش »[2]. كما يجب القول أن تكوين هرمينوطيقا الزمن التاريخيّ ينفتح حتما نحو الفعل الإنسانيّ ونحو حوار بين الأجيال. والتأثير في الراهن في اطار **أنطولوجيا الحاضر** هو أمر ضروريّ لحلّ مشكل الهويّة لأنّ هذه المقولة ليست مقولة ماضويّة سلفيّة. فالقصص أو الروايات والحكايات والإطلاع على آثار الماضي ليس لها من معنى إلاّ في علاقتها بالحاضر وانتظارها للآتي. وبالتالي: «إن الشخص يتمتع بنظام الهوية الدينامي نفسه الخاص بالقصة المحكية»[3].

فالهويّة السرديّة ليست منغلقة ولا منطوية على ذاتها بل إنّها انفتاح وتفاهم وتواصل وفعل بين الذوات. هنا يكون التأويل أساس الحياة الإنسانيّة لأنّ الفعل الإنسانيّ يتميّز بامتلاكه القدرة على التعبير والفهم من خلال الاعتماد على اللغة. كما أنّ الحياة لا تفهم إلاّ من خلال القصص التي نرويها عنها، والحياة المبتلاة بالفعل

---

[1] Voir Ricœur (Paul), l'identité narrative, *Esprit* n7-8, 1988,p.p. 295-304 , et in *Revue des sciences humaines* (Narrer. L'art de manière) 95-221- Janvier-Mars, 1991.pp.35-47.
[2] Ricœur (Paul) , *EC1, p.257.*

[3] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص.306.

والعناء هي الحياة التي تستحقّ أن تعاش وأن تروى. الهويّة السرديّة التي تكوّن الإنسان تقع بين السرد والزمان وهي انفتاح المتناهي على اللامتناهي بحيث يكون الانفتاح توقّعا، وهو حاضر المستقبل، وتذكّرا، وهو حاضر الماضي، وانتباها، وهو حاضر الحاضر. في هذا الإطار يرى هرفي مارشال في كتابه **في مساءلة الهوية**، أن ما يسميه ريكور «**هوية سردية**» يشبه إلى حد قريب مسار توحيد الذات الذي وصفه أ. ستراوس، إذ يتعلق الأمر بتمتين وتقوية للهوية الشخصية داخل ومن خلال جعل الذات موضع حكي. إن مفهوم الهوية هذا يعني الاشتغال ببناء الذات الذي ينخرط فيه المرء بواسطة السرد. إذًا يمكن للذات أن تثبت إنيتها عن طريق سردها لقصة حياته . لكن ما يجري أثناء التاريخ المحكي أن الذات تعيش علاقة جدلية بين نمطين من الهوية هما الطبع الثابت الذي يظل كما هو والمتغير الذي ينمو ويتطور أي بين الهوية العددية والهوية الذاتية[1]. إنّ الهويّة السرديّة هي شكل تجلّي الذات في الوجود والتاريخ لأنّ هناك تداخلا بين سرد الحياة والوجود والتاريخ وحضور الخيال. فـ«الهويّة السرديّة التي نراها حين يروي أحدهم قصة حياته أو تروي مجموعة معيّنة ذاكرة ماضيها أو يروي القاص حكاية يلعب فيها الخيال الدّور الأوّل لا الوقائع التاريخيّة، تساعد الذات في فهم نفسها بطريقة أفضل»[2]. على هذا النحو يدل النص على تجربة أدبية تتفوق على الدلالة التي يمنحها التحليل البنيوي للألسنية وتلعب دور الوساطة بين الذات والعالم والغير والذات عينها عن طريق المرجعية والتواصلية وفهم الذات[3].

حينما نضع الحياة بمنزلة الحكاية أو القصص التي نرويها عنها ولما يشكل فعل القصّ مفتاح الارتباط والصلة التي توجد في تماسك الحياة فإن السرد يشكل ما يناسب الخواصّ الدائمة لشخصيّة ما، وهي ما يمكن أن يسمّيها المرء هويّته السردية وذلك عن طريق بناء نوع من الهويّة الديناميكيّة المتحرّكة الموجودة في الحبكة التي تخلق هويّة الشخصيّة. لكن أليس المطلوب اليوم هو تخليص مفهوم الهويّة من كهف الهويّة

---

[1] Marchal (Hervé), *L'identité en question*, Ellipses, Edition Marketing , 2006, p.73.

[2] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص 32.

[3] Ricœur (Paul), *EC1, p.2 67.*

الشخصيّة حتى تنفتح على الغيريّة؟ ألم يقل ريكور: «إنّ الذات تبحث عن هويّتها على مستوى حياة بأكملها»[1]؟ لكن إذا لم تكن الهويّة الشخصيّة هي ما يهمّ، أليست مسألة الهويّة نفسها قد تتبدّى لنا خالية من أيّ معنى؟ وإذا فقدت هويّتي أهميّتها، ألا تصبح هويّة الآخر هي أيضا دون أهميّة؟ ألم يقل ريكور « على الأنا الأناني أن يذوي لتتولد الذات صنيع القراءة»[2]؟

يؤكد ريكور إمكانية مصالحة الذات مع ذاتها عندما يصرح : «فإذا كانت إحالة النص هي مشروع عالم إذا فليس القارئ من يشترع نفسه في الأساس بل يتسع القارئ في قدرته على اشتراع ذاته بتلقي نمط جديد من الوجود من النص نفسه. بهذه الطريقة يكف التملك عن الظهور بوصفه نوعا من الاستحواذ، نوعا من التشبث بالأشياء بل ينطوي بدلا من ذلك على لحظة فقدان للذات الأنانية والنرجسية . اللافت للنظر أن عملية فقدان الذات هي عمل نوع من أنواع الكلية ونزع الزمانية المؤكد عليها في الإجراءات التفسيرية. وترتبط هذه الكلية بدورها بقوة انكشاف النص المتميزة عن أي نوع من الإحالة الظاهرية . ولا يدشن فهما جديدا للذات سوى التأويل الذي يذعن لأمر النص ويتبع «سهم المغزى» ويفكر استنادا إليه. وفي هذا الفهم الذاتي أود أن أعارض النفس (Self) التي تنبع من فهم النص بالذات(Ego) التي تدعي أنها تسبقه . والنص بقوته الكلية على كشف العالم هو الذي يعطي الذات نفسا»[3] . فالنص وسيط لإنتاج الذات والذات تنتج نفسها عن طريق وساطة النص قراءة وتدبرا. والحق أن مفهوم الهوية القصصية الذي يتخذه بول ريكور موضوع بحث يمثل حلا أنيقا وعميقا لهذه الحيرة المقضة والذي يمكن أن نلخصه في الصيغة التالية: «أكون ما أقصه لذاتي »[4]. فإذا كان السرد يضع الأحداث والمشاريع واللقاءات في حركة ويحيك منها نسيجا واحدا ويسعى إلى إيجاد الرابط الذي يجمع بين عدد من الأفراد وبين مجموعة من الخصوصيات فإن القصص يؤول هذا الرابط ويعيد بناءه ويجعل تاريخ الشخصية أو الجماعة يمتلك معنى وقيمة. بناء على ذلك إن الفرق بين التاريخ بصفة عامة والحياة الإنسانية

---

[1] المصدر نفسه ، ص 32.
[2] ريكور (بول)، **بعد طول تأمل** ، مصدر مذكور ، ص. 104.
[3] ريكور (بول)، **نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى**، مصدر مذكور ، صص 147-148.
[4] Un entretien avec Paul Ricœur par Yvanka B. Raynova/ labyrinthe, vol.2 ,Winter 2000. http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/ricoeur.html

بصفة خاصة أن التواريخ تسجل وتروى ولا تعاش بينما الحياة الإنسانية تعاش وتروى في الآن نفسه. على هذا النحو لا تنشغل النظرية السردية بالعلاقة بين الحياة والقصص فحسب بل بفعل القص ذاته وبذلك تتخطى التحليل الشكلي لعقد العشرينات من القرن الماضي والنقد البنيوي من الستينات وتعود الى فن الشعر عند أرسطو وتحلل الأنواع الأدبية المذكورة فيه على غرار الملحمة والتراجيديا والكوميديا وتوظف مفاهيم المحاكاة والحبكة والتحبيك Mise en intrigue من أجل إعادة صياغة العلاقة بين السرد والحياة. والحبكة ليست بنية ثابتة بل عملية منتجة ومسار إدماجي لا يكتمل سوى عند المتقبل والمتلقي الحي للتاريخ المروي. عندئذ الهوية التي تتكون نتيجة تأليف بين عناصر متنافرة وأحداث متعاقبة يقوم بها شغل التجميع لدى التاريخ المروي ليست واحدة ونهائية وثابتة بل ديناميكية ومتغيرة ومنفتحة. علاوة على أن التاريخ المروي هو أكثر بكثير من مجرد عد الأحداث وترقيمها وذكر الفاعلين وتسميتهم وتسجيل ما قاموا به من أعمال وبطولات وإنما هو تنظيم لكل هذه العناصر في كل عقلي وفق قصدية معينة.

إن التاريخ السردي يشير إلى أن الشعر أكثر فلسفة من تاريخ المؤرخين وأن السيرة الذاتية والأنواع الأدبية تطور نوعا من الذكاء السردي يوجد قريبا من الإيتيقا وبالتحديد من الحكم الأخلاقي والحكمة العملية وبعيدا عن الاستعمال العملي للعقل والعلوم الوضعية التي تدعي الموضوعية والحياد والدقة والتطابق[1]. وظيفة الشعرية في شكلها التراجيدي والكوميدي هنا تتمثل في التعرف على الأبعاد الإيتيقية للفعل البشري والتأرجح بين السعادة والشقاء والحظ واللاّحظ عبر وساطة الأشكال السردية والتخييلية التي تمثل تجارب تفكير وتعقل وتحبيك تشبه إلى حد كبير التأليف المتعالي بين شامات الخيال ومقولات الذهن عند كانط[2]. والحق أن ريكور يحاول تخطي الهوة التي تفصل بين التخييل والحياة وبين التاريخ الماضي والمعيش الحاضر وذلك بالانتقال من القصص إلى الحياة عبر مسار تجميعي للتجارب المتنوعة وبإحداث تقاطع بين عالم الكاتب وعالم القراءة وتمازج عالم النص وعالم القارىء وإعادة تشكيل الذات بواسطة فعل القص نفسه لتاريخها إلى الآخرين وعبر

[1] Ricœur (Paul), *EC1, p.261.*
[2] Ricœur (Paul), *EC1, p.262.*

الإصغاء إلى الآخرين وهم يقصون لها تاريخا بشكل مختلف [1]. يقول ريكور إنني « أنصص على هذا التعبير للهوية السردية لأن ما نسميه الذاتية ليس سلسلة غير متسقة من الأحداث ولا جوهرانية ثابتة غير خاضعة للصيرورة. هذا هو بالضبط نوع من الهوية التي يمكن للتركيب السردي فقط أن يخلقها بديناميته »[2]. إن قص الذات[3] يسمح لنا أفرادا وجماعات بالعناية بالذات وإعادة تسجيل أنفسنا في مسارات أرحب من الوجود ويقدم لنا البينة على أن الهوية ليست موروثة من طرف نظام لغوي ولا تمنح من قبل مؤسسة نظامية بل هي ثمرة حوار فكري يجرى بين الذات ونفسها وهي تقص حيرتها بين الهشاشة والمسؤولية. فـــ «الكل متفقون على أن مفهوم الهوية القصصية هذا هو واحد من الأفكار الجيدة للفلاسفة والتي تمكنهم من فهم وتوضيح الكثير من التجارب المعيشة»[4].

إن الهوية المدعومة من قبل السرد تتعلق بالأفراد والمجموعات التاريخية في نفس الوقت وتفترض وجود علاقة توازٍ بين تاريخ الأفراد وتاريخ المجموعات بحيث يحدث بينهما تطابق ويمتلك الفرد بواسطة السرد شخصية بالمعنى الحقيقي للكلمة ولذلك فان «الهوية السردية لا تستنفد إنية الذات»[5]، كما أن « الهوية ليست إذن هوية نفس معزولة بما أن السرد يجمع من جهة بين الاستمرارية والتغير، ولكنه يظل دائما من جهة أخرى سردا متعدد الأصوات »[6]. إن المطلوب اليوم هو التركيز على المشترك الإنساني الذي تكتنزه الطبيعة البشرية ضمن دائرة الإمكان ويحتاج إلى من يخرجه إلى الفعل. لكن ما نقصد بالمشترك الإنساني؟ هل هو الشغل والحرفة والفعل بلغة حنا أرندت في إطار التكامل بين الفضاء الخاص والفضاء العام وبين الحياة التأملية والحياة العملية؟ ألا يتضمن مقولات التملك والكينونة والقيمة والفعل بلغة اريك فايل؟ أليست إنسانية الآخر هي القلعة الأخيرة التي نرابط بها للاحتماء من أنواء وعواصف الحملات اللاّإنسانية المتزايدة في زمن العولمة المتوحشة؟

---

[1] Ricœur (Paul), *EC1, p.265.*
[2] Ricœur (Paul), *EC1, p.274.*
[3] « Réciter, lecteur à haute voir; raconter, dire de la memoire», in *Dictionnaire étymologique*, op.cit. p.652.
[4] Un entretien avec Paul Ricœur par Yvanka B.Raynova/ labyrinthe vol.2 ,Winter 2000.http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/ricoeur.html
[5] Ricœur (Paul), *TR3*, p .353.
[6] Abel (Olivier) – Porée (Jérôme), *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, op.cit,p.62.

4-الحضارة الكونية وتعدد الثقافات

«لو غابت صورة «الشرق» المسبقة لجاء من الباحثين والنقاد والمفكرين والبشر من لا يولون لضروب التمييز العنصري والعرقي والقومي الأهمية التي يولونها للجهد المشترك في سبيل تعزيز التواصل والترابط البشري»[1]. إن الحضارة الكونية واحدة وإن الثقافات الخصوصية متعددة، هذه الفكرة البديهية أصبحت في حاجة إلى تدقيق وتحقيق وتقتضي بلورة مجموعة من الحجج والتوضيحات نظرا لوجود توتر بين الكوني والخصوصي وبين القيم والوقائع. ولعل ما نراهن عليه هو تفادي المقاربة الانعزالية الانفرادية للهوية التي ترى الكائنات البشرية أعضاء في جماعة واحدة وتقوم بتمييزهم على أساس لغوي أو ديني أو عرقي أو ثقافي، والتوجه نحو بناء فهم أوضح لتعددية الهوية الإنسانية من أجل أن يسود الانسجام والوئام والتفاعل بين مختلف الخصوصيات. من «هنا مفهوم الشخص بوصفه غاية في حد ذاتها يأتي ليقيم التوازن مع مفهوم الإنسانية، لأنه يُدخل في صياغة الأمر المطلق نفسه التمييز بين «شخصك» و«شخص كل بشري آخر». مع الشخص فقط تأتي التعددية»[2]. لا تقتصر الهوية على ما يدركه الإنسان من ذاته بل تفيد بقاء الشخص هو عينه على الرغم من تغير الأحداث التي تطرأ عليه بناء على شعوره وتذكره للماضي. إن الإنسان يملك هوية خاصة به على امتداد حياته حتى في ظل مروره بمراحل متعددة وخوضه لتجارب مختلفة.

ما يترتب عن هذا أن الإنسان يتميز عن الشخص، فالإنسان يمثل عضوية لا تختلف هويته عن هوية أي إنسان آخر، بينما الشخص هو محمول على ما هو مادي ونفسي معا بما يمكنه من أن يعتبر نفسه هو هو. نستخلص من ذلك أن الهوية الشخصية تحيل على ما تختص به الذات من تفرد ووحدة وتشمل الوعي بالذات وتمثل الفرد لها وبالتالي تعني حقيقة الشيء أو ما يكون به الشيء نفسه، فهي حقيقة الشخص المشتملة على صفاته الجوهرية العينية وتشير إلى الخصوصية والوجود الفردي الذي لا يقع فيه اشتراك. إن الهوية

---

[1] سعيد (إدوارد) ، **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق** ، ترجمة محمد عناني، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص.496.

[2] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص432.

الشخصية مشابهة لنوع من البناء الموجود سلفا والذي يقطنه الأنا ويفصله عن الهويات الفردية المنغلقة على ماهية معينة. إن العمل على إدراج الإنسان في العالم الذي يحيط به يعني المرور من وضع التعالي إلى حالة المحايثة والقول بأن الأنا المتعالي الذي ينظر إلى نفسه على أنها جوهر مفكر لم يعد يعني شيئا كبيرا. إن الكائن البشري بشكل أو بآخر هو انفتاح على العالم.

لا يعترف ريكور بالحدود بين الثقافات ويعتبرها صالحة فحسب لرسم سيادة الدول ويحاول أن يرسم الخارطة الثقافية للعالم بالانطلاق من الإقرار بوجود مراكز ثقافية منتشرة عبر العالم وتمارس تأثيرات متبادلة وتمتلك إشعاعا وطاقة تتخطى الحدود. فكل مركز هو نواة روحية إبداعية وعنصر جوهري في شبكة متراصة الأطراف والخيوط. إن القيم الشمولية المجردة التي تبدو منفصلة عن التاريخ الثقافي للمجموعات تتهاوى بسرعة أما القيم المنبثقة عن تلاقي الثقافات وعن الترجمة فتنفتح وتحمل مقدرتها على الإبداع. من هنا فصاعدا تتبدل القيم الروحية والأخلاقية حسب تغير آفاق القيم داخل ثقافة معينة مع فرق في الإيقاع الزمني والسرعة والعمق من مجتمع إلى آخر، ولذلك تنبع القيم من تقاطع الهوية السردية والوعد المستقبلي وتظل مغايرة للكوني الشمولي وصادرة عن كونية إيتيقية و«لا يمكن التوصل إليها إلا عبر أفق التبادلات بين التراثات الدلالية المتكونة والمنقولة عبر قنوات اللغات الطبيعية التي تخضع بدورها إلى حتمية التعدد الإنساني »[1].

من بين الحلول التي يقترحها ريكور للمحافظة على التنوع والتداخل والتأثر بين الثقافات نجد الترجمة التي يعتبرها معجزة حقيقية تقوم بمهمة تأمين التواصل بين المجتمعات والأمم. «إن الترجمة لا تقتصر على تقنية يمارسها المترجمون الذين حولوها إلى مجال مهني متخصص. إنها تشكل نموذجا لكل أنواع التبادلات ليس فقط من لغة إلى لغة وإنما من ثقافة إلى ثقافة»[2]. لهذا السبب يرفض ريكور القول بوجود لغة شمولية في سبيل إنقاذ الكونية ويبقي على الاختلاف في الألسن واللهجات ويبرهن على ذلك بالمواجهة الدائرة بين لغات

---

[1] ريكور (بول)، « المشروع الكوني وتعدد التراثات »،ضمن مؤلف جماعي بإدارة جيروم بندي، **مداولات القرن الواحد والعشرين، القيم إلى أين؟** ، ترجمة زهيدة درويش جبور، جان جبور، منشورات اليونسكو، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج 2005 ، ص. 85.

[2] ريكور (بول)، « المشروع الكوني وتعدد التراثات »،مصدر مذكور ، ص.86.

اصطناعية ولغات طبيعية وبين الكلام الحي والكتابة المميتة وبوجود عمق مشترك وقرابة أصلية بينها. وبالتالي «إن معجزة الترجمة تكمن في خلق هوية مفترضة يمكن فيها للمعنى – وبسبب عجزه عن أن يكون مطابقا، لعدم وجود مصطلح ثالث للمقارنة بين اللغتين– أن يدعي أنه مواز للمعنى الأساسي»[1].

إن وجود لغة مشتركة تشتغل عليها الذاكرة تسمح بالتبادلات بين التراثات الثقافية والروحية هو أمر ممكن وطريق نسلكها نحو نقل قيم كونية من مجتمع إلى آخر ونحو بناء نظرة نقدية للتاريخ تساعدنا على إحداث تحول دلالي في كل لغة. على هذا النحو« يتصالح المشروع الشمولي الكوني مع تعدد التراثات في إطار التشابه الذي ينتجه عمل الترجمة»[2]. إن القيم التي ينتجها تراثنا المتعدد ناتجة عن المكتسبات المتراكمة وعن جهد الترجمة من ثقافة إلى أخرى وعن الإقرار بوجود رموز لا يمكن فكها في قصص حياتنا وعن الإشعاعات المتداخلة بين مراكز ثقافات متنوعة. من هذا المنطلق لا ثبات للهوية بمعنى السكون أو التكرار الهووي الذي تزعجه الصيرورة.

إن مدار النظر ههنا يتمثل في «أن الهوية هي ذات طبيعة تاريخية بالأساس، لكن ذلك لا يعني أنها متروكة لمصادفات الزمن، وأنها واهية وواهمة. أن ننعتها بالتاريخية يعني أن نخصها بنمط تبدل يتيح التجمع والتراكم والمعقولية على صعيد السرد. إن الحبكة في سياق السرد تحول تنوع الأحداث وتعدد الأشخاص، وتداخل المصادفات والمسببات المتضاربة والنوايا والمشاريع، إلى وحدة معنى لا تستقيم إلا بفعل معقولية الموضوع الذي نسرده... يجب أن نتعلم كيف نسرد الأحداث نفسها بصورة مغايرة، تبعا لمشاريع جديدة تساهم في تجديد تفسيرها»[3].

لا يتوقف انتماء الإنسان إلى هوية على مسألة إدراك الذات ولا على اختياره لهذا النمط من الحياة أو تلك الوظيفة وليس الأمر مسألة تقليد أو محاكاة أو وفاء للأصل بقدر ما هو إبداع وإنجاز للذات الفردية والجماعية

---

[1] ريكور (بول)، « المشروع الكوني وتعدد التراثات »،مصدر مذكور ، ص.87.
[2] ريكور (بول)، « المشروع الكوني وتعدد التراثات »،مصدر مذكور ، ص.88.
[3] ريكور (بول)، « المشروع الكوني وتعدد التراثات »مصدر مذكور ، صص.84-85.

دون انغلاق باسم الخصوصية ودون تبعية باسم الكونية. إن الكونية هي المبدأ القائل بأن المعتقد والرأي والفكرة يكون لها مدلول عالمي، وهي أيضا النهج الفلسفي للإنسانية الذي يوجب احترام جميع المواطنين والثقافات في العالم عن قناعة واختيار وهي توجه يختلف عن الكونية الدينية والسياسية التي تحاول أن تكون مفروضة بطريقة فوقية. من هذا المنطلق فإن الكونية تحافظ على الخصوصية والاثنتان تتكاملان وتعززان بعضهما البعض. فما الذي يميز الحضارة العالمية؟

يشير بول ريكور إلى ستة مميزات للحضارة العالمية وهي:

- إيمان البشرية برسالة العلم والنظر إلى العقلانية العلمية على أنها ذات قيمة موضوعية وهي معيار بقية المعارف ويبرهن على ذلك بقوله: «إن العلم يظهر ضربا من الوحدة من جهة الحق تحكم كل الخصائص الأخرى لهذه الحضارة»[1].

- الإجماع على صلاحية النموذج التقني على المستوى التطبيقي والنظر إلى عملية التحديث على أنها امتلاك للأدوات والآلات بالأساس لاسيما وأن «الإنسان عبارة عن حيلة كونية »[2]، وأننا أمام كونية فعلية للإنسانية. «فكلما ظهر اختراع في أي نقطة من العالم إلا وكان موعودا بانتشار كوني»[3].

- القول بوجود سياسة عقلانية وتقنية واحدة قادرة على إنهاء النزاع في العالم وامتصاص العنف وكل أشكال اللامعقول وتوطين السلم والتسامح وذلك بنشر ثقافة الديمقراطية وحقوق الإنسان والمواطنة، إذ يقول ريكور: «إن أحد وجوه عقلانية الإنسان وفي ذات الوقت أحد وجوه كونيته هو تطور دولة تراهن على الحق وتنمي وسائل التنفيذ على شكل إدارة»[4].

- التأكيد على أهمية التنظيم الإداري في تقدم الشعوب وتجاوز وضعية التعثر نحو وضع التحضر وذلك بتفعيل دور المؤسسات ووضع قيم النزاهة والحياد واللاّتحيز في خدمة الأفراد

---

[1] Ricœur (Paul), *HV*, p. 287.

[2] المصدر نفسه ، ص 287.

[3] المصدر نفسه ، ص287.

[4] المصدر نفسه ، ص 288.

والجماعات، ويبرهن على ذلك بقوله: «حينما نرى السلطة قادرة على إرساء وظيفة عمومية وجسم من الموظفين يعدون القرارات وينفذونها ... نكون باختصار أمام دولة حديثة وههنا مظهر معقول للسياسة التي تخص الآن بإطلاق كل شعوب العالم»[1].

- وجود اقتصاد عقلاني كوني يقوم على تقسيم عالمي للعمل وعلى تشجيع الاستثمار وفتح الأسواق وتوحيد عملات التداول ويرجع بالأساس إلى البورصات وتلعب فيه الشركات متعددة الجنسيات دورا بارزا حيث تزال الحواجز الجمركية وتخفف الضرائب ولا يكون فيه رأسمال مقيد بوطن، إذ يقول هنا: «يمكن أن نتحدث عن علم وعن تقنية اقتصادية ذات طابع دولي مندمجة في غائيات اقتصادية مختلفة والتي تخلق في الآن نفسه طوعا أو كرها ظواهر تقارب تبدو آثارها حتمية»[2].

- المظهر الأخير من الحضارة العالمية هو نمط الحياة وأسلوب الوجود المتغلغل في الثقافة والأكل والمسكن واللباس والترفيه والإعلام والذي يقع نشره وفرضه بالقوة الدعائية والإشهار على كافة أرجاء المعمورة وهو نمط حياة مابعد صناعي بالأساس يقوم على الاستهلاك والرفاه وحب الذات وذلك لأنه «توجد ثقافة استهلاك ذات طابع عالمي تطور نوعا من الحياة ذا طابع كوني»[3].

هذا التمييز الأخير بين العالمي والكوني يلفت النظر إلى قيمة الحضارة وتأثيرها على الإنسان والطبيعة لاسيما وأن «إنسانيتنا المشتركة تتعرض لاعتراض وحشي شرس عندما تضيق الاختلافات بيننا لتصبح نظاما تقسيميا واحدا من تصنيف قوي مفرد»[4]. فهل هذا يعني أن التوجه نحو العالمية هو أمر قسري مفروض يقود الثقافات القومية إلى حتفها الطبيعي والانقراض التاريخي وأن البقاء سيكون للأصلح؟

---

[1] Ricœur (Paul), *HV*, p.289.

[2] المصدر نفسه ، ص 289.

[3] المصدر نفسه ، ص289.

[4] صن (أمارتيا) ، **الهوية والعنف**، وهم المصير الحتمي، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد 352 يونيو 2008، ص32.

إن الحضارة الكونية التي بنيت على أساس التراكم الكمي في الوسائل والتحول في الأدوات التقنية والتقدم العلمي في السيطرة على الطبيعة والإنتاج المادي قد ضاعفت العلاقات الإنسانية وطورت إنسانية واحدة ودفعت الإنسان إلى الاعتراف بالإنسان عن وعي وحرية وبالتالي مثلت خيرا كليا من جهة بعدها الإنساني أثبته ريكور بقوله: «الكونية هي بحد ذاتها خير والوعي بإنسانية واحدة بذاتها يمثل شيئا ايجابيا »[1]. ويبرهن ريكور على هذه الخيرية والقيمة الايجابية للكونية من خلال حجتين:

– الأولى هي حالة حصول الجموع على خيرات أولية وبلوغهم إلى الرخاء والرفاه والتحرر من الحاجة التي يعيشها عدد كبير من سكان العالم موزعين على مختلف القارات والبلدان والطبقات والتي حدثت لأول مرة في التاريخ.

– الثانية هي بلوغ عدد كبير من الناس حالة الرشد وتجاوزهم حالة الحرمان واللاّمبالاة وشعور جموع من البشرية بقيم الكرامة والاستقلالية وقدرتهم على التصرف في مصيرهم وتحكمهم في صنع تاريخهم الخاص بهم. «إنه من اليقيني أن عددا متزايدا من الناس يبلغون اليوم هذه الثقافة الأولية التي تمثل مقاومة الأمّية وتطوير أدوات الاستهلاك، والثقافة الأساسية وجهها اللاّفت »[2]. لكن ريكور ينقد مع ذلك توجه الحضارة الغربية نحو فرض نموذجها على المعمورة ويعتبر أن العولمة أضرت بالجانب الإنساني للكونية وحولته إلى عالمية تسلطية ويبرر ذلك بكشفه عما تعانيه الخصوصيات من تهديد بالاختراق والتفكك الداخلي والذوبان ويرى أن «ظاهرة العالمية تمثل بالتزامن مع رقي البشرية ضربا من التدمير البارع لا للثقافات التقليدية فحسب...بل للنواة الخلاقة للحضارات العظيمة وللثقافات الكبيرة »[3]. والسبب هو وقوع الغرب في نوع من التمركز العرقي والثقافي قاده إلى الاعتقاد أنه الأفضل، هنا يبرز ريكور وهم المركزية الثقافية الأوروبية بقوله: « إن كون الحضارة الكونية قد انبثقت منذ القديم عن بيت أوروبي غذى وهم أن الثقافة الأوروبية كانت

---

[1] Ricœur (Paul), *HV*, pp. 290-291.
[2] Ricœur (Paul), *HV*, p. 291-292.

[3] المصدر نفسه ، ص 292.

من جهة الحق والأمر الواقع ثقافة كونية»[1]. من الأسباب الأخرى التي جعلت ريكور ينبه من مخاطر الحضارة العالمية هي الإفراط في التصنيع وتخريب الطبيعة واعتماد المعالجة التقنية في كل شيء وإبداع وسائل التدمير الذاتي وتزايد أدوات الفتك بالنوع البشري وفي ذلك يقول: «إن الخطر النووي يزيد من وعينا بوحدة النوع البشري هذه بما أننا لأول مرة يمكن أن نشعر بأننا مهددون في أجسامنا وبصورة شاملة »[2]. لقد ارتكبت الحضارة العالمية العديد من الأخطاء في تعاملها مع الثقافات القومية ومارست نوعا من التنظيم العنيف للعالم وتعاملت مع البشر كأدوات تجارب ولم تحترم ما تحتويه خصوصياتهم من رمزية وانتهت إلى إخفاق سياسي وهيمنة اقتصادية وأججت النزاعات بين الثقافات والاحتقان بين الجماعات عبر عنه ريكور كما يلي: «إننا نشعر بصورة جيدة أن هذه الحضارة العالمية الواحدة تمارس في الآن فعل التلف أو التآكل على حساب الإرث الثقافي الذي صنع حضارات الماضي العظيمة »[3]. من هذا المنطلق يتمثل الوجه السلبي للحضارة العالمية في تعميمها لحالة التصحر الثقافي ونشرها لنموذج الاستهلاك وحضارة البضاعة مع ما يصاحب ذلك من تهديد بعرقلة محاولات التحديث وتعطيل مشاريع الخروج من التخلف وطمس معالم الشخصية الوطنية والرفع من نسب الاستغلال الاقتصادي والاحتكار فضلا عن غلبة التنميط والتماثل إذ أن ما يوجد «في كل مكان وعبر العالم هو الفيلم الرديء نفسه وآلات صرف النقود نفسها والأخطار ذاتها من مادة البلاستيك والألمنيوم. التواء اللغة الحاصل بالدعاية نفسه، الخ... كل شيء يحدث كما لو أن الإنسانية ببلوغها الجماعي ثقافة الاستهلاك تكون قد توقفت عند درجة من التخلف الثقافي»[4].

يحذر ريكور من هذا المطب الكبير الذي قد تقع فيه الإنسانية عندما تتبنى خيار العولمة الاقتصادية دون احتراز أو نقد والذي يؤدي إلى الاحتكار الثقافي وإقصاء الغيرية وتبني نظرة متحفية خيالية للخصوصيات

---

[1] المصدر نفسه ، ص.293 .

[2] المصدر نفسه ، ص .293.

[3] Ricœur (Paul), *HV*, p.294.

[4] المصدر نفسه ، ص.294.

المباينة بقوله: «يمثل انتصار ثقافة الاستهلاك المتماثلة كونيا والمجهولة بالكامل الدرجة الصفر لثقافة الإبداع وستكون الريبية على صعيد كوني والعدمية المطلقة في انتصار الرفاه»[1].

إن العولمة لم تتمكن من التخفيف من معاناة البشر بل حاولت إقحام الأدوات بالقوة في المجموعات ومارست التحديث القسري والتعنيف الرمزي للدوائر الإيتيقية وأحدثت تصادما بين الوقائع والمثل وبين القيم والوسائل.

إن الموقف الذي يتخذه ريكور حول هذه القضية واضح وصريح إذ «ما برحنا وعلى نحو أكثر جدية منذ أن أعاد أدرنو وهوركيايمر تأويل فلسفة التنوير نشكك في كون هذه الحقبة فجرا في التقدم في الوجود الذي حظي بالاحتفال والتغني. وبداية حكم العقل الأداتي والقوة التي أعطيت لعقلنة إحكام القبضة على الدول باسم العالمية وقمع الاختلافات باسم الدعاوي البروميثوسية، كل ذلك علامات ووصمات يراها الجميع على تلك الأزمنة الواعدة بالتحرير بطرق كثيرة»[2].

علاوة على أن العولمة وتحكّم العقل الأداتي وإيديولوجيا التقدم اللامحدود ليست مآزق لا مخرج منها وليست هي مما يدعو إلى التخلي عن الطموح إلى بلورة قيم مشتركة وإلى كونية إنسانية، فأزمنة التحرر ممكنة بل «قد يصبح فجأة من الممكن أن يوجد أكثر من الآخرين وأن نكون نحن أنفسنا آخر من بين الآخرين »[3] وفق عبارة ريكور.

---

[1] المصدر نفسه ، ص.294.

[2] ريكور (بول)، الزمان والسرد، الزمان المروي ،الجزء الثالث، مصدر مذكور ، ص 321.

[3] Ricœur (Paul), *HV*, p.p.293-294.

خاتمة

«الأمر الغريب حقا أنه توجد ثقافات ولا توجد إنسانية واحدة قط »[1]. إن لقاء الثقافات يكون مغامرة مخيفة وامتحانا خطيرا بالنسبة إلى أية ثقافة ولكنه يكون مثمرا إذا كان لقاء حواريا وليس استبداديا. إن الفكرة المركزية التي تنشد إليها الرقاب المترددة بين الانتماء إلى الخصوصية والتطلع إلى العالمية هي أن تحالف الثقافات يكون الطريق الملكي نحو بلوغ الأفق الكوسموبوليتي (Cosmopolitique).

يعرف ريكور الثقافة بأنها مركب قيم وجملة تقييمات ويرى أننا إزاء عدة ثقافات وليس إزاء ثقافة واحدة وبالتالي نحن أمام تبدل للقيم والمعايير من ثقافة إلى أخرى وهو ما اصطلح عليه بالنسبية الثقافية، فهل يعني ذلك الدخول في العدمية واستحالة وجود معايير توافقية وأسس مشتركة بين الثقافات؟ على هذا النحو لا يمكن أن تتحمل خصوصية معينة ملاقاة الثقافات الأخرى وأن يكون اللّقاء بين الثقافات خلاقا وتوليديا ويتفادى كل تلفيقية غائمة إلا إذا ما توفرت مجموعة من الشروط وهي:

- محافظة كل ثقافة على قدرتها التجديدية من خلال احترام قانون التراكم الهادئ للأدوات والوفاء لنواتها الإبداعية وعدم الاكتفاء بتأويل الأشكال الرمزية الخارجية والطبقة السميكة من الصور.
- دور المثقفين في التجديد والإبداع وفي الانفتاح على الثقافات الأخرى والاستفادة من الوافد هو دور حيوي ومصيري إذ« يجب أن ينهض كاتب ومفكر وحكيم وروحاني لدفع ثقافة والمجازفة بها من جديد في مغامرة وفي خطر كلي»[2].
- التشجيع على الإبداع الفني وتوفير الحرية اللازمة لتنمية روح معارضة المألوف والثورة على السائد والتخلص من الوعي الزائف وإحداث الصدمة والتضليل وصناعة الفضيحة، لاسيما وأن «الإبداعات الفنية الكبيرة تبدأ دوما ببعض الفضائح»[3].

---

[1] *Ibid.*, p.296.
[2] *Ibid.*, p.297.

[3] المصدر نفسه ، ص.297.

- تمكن ثقافة من امتلاك القدرة على استيعاب المعقولية العلمية والسيطرة التقنية على الطبيعة والتخلص من كل أشكال الخرافة والسحر وتحقيق الانسجام مع مظاهر التحضر وذلك بنزع القداسة عن الطبيعة واحترام الوقت وقيمة الحياة ووضع الإنسان في العالم وإدخاله في التاريخ. إن «الثقافة التي تكون قادرة على استيعاب المعقولية العلمية هي وحدها يمكنها أن تحافظ على بقائها وتولد من جديد ووحده الإيمان الذي يدعو إلى فهم الذكاء يمكن أن يقترن بعصره»[1].

- الوفاء للأصول والإيمان بقدرات الذات على الاستمرار لا يعني الوقوع في استنساخ ثقافة الماضي وإنما الانطلاق منها واستثمارها من أجل التأصيل وإعادة البناء على أسس جديدة وممارسة إبداعية متفتحة ومرنة.

- التواصل بين الهويات البشرية ممكن لأن الذي يجمع بين الإنسان والإنسان هو أكثر مما يفرق خاصة إذا ما تشبث الجميع بالانتماء إلى النوع البشري كعروة وثقى وكان رهان الجميع هو إثبات إرادي لهوية الإنسان، لاسيما و«أن غرابة الإنسان عن الإنسان ليست غرابة مطلقة»[2].

- أهم وسيط بين الثقافات هو الترجمة لأنها الكفيلة بتحقيق حسن الضيافة اللغوية بين الإنية والغيرية وتأويل العلامات اللغوية والتراثية لخصوصية معينة إلى كل لغات العالم . فـ «الاعتقاد في إمكانية الترجمة... هو الاعتقاد في إمكانية التواصل»[3].

- الوسيط الثاني بين الثقافات هو القدرة على التأويل والفهم بالتعاطف والتخيل للثقافات الأخرى وذلك بالانفتاح على الغيرية واعتمادها كشرط وجودي لمعرفة الذات، وذلك بأن «أكون آخر في نفس الوقت الذي أبقى فيه أنا نفسي»[4].

[1] المصدر نفسه ، ص 298 .
[2] المصدر نفسه ، ص 298.

[3] Ricœur (Paul), *HV*, p.298.
[4] Ricœur (Paul), *HV*, p.299. « Me faire autre en restant moi-même »

- اعتماد إيتيقا النقاش بين الكائنات العاقلة وخوض تجربة حوار عميقة بين الخصوصيات من أجل تحمل اللقاء وإضفاء معنى عليه وتحقيق التقارب الإبداعي والتفاهم السلمي بين كل الفرقاء الذين يوجد بينهم تناغم أصلي إذا ما كان غائبا عنهم من حيث الأصل أي اتفاق.
- يجب ألا يتحول الوفاء للخصوصية إلى حالة من الاغتراب عن الجذور وتقوقع على الذات ودوران فارغ حول المنابع الأصلية والإيمان بأن اللقاء المثمر مع الآخر هو من قبيل الإمكان التاريخي وليس مجرد حلم طوباوي .
- بناء الذات هو المقام الأول ونقط الارتكاز الأصلية في كل حوار بين الذوات وتحالف بين الخصوصيات والتقاء للثقافات لاسيما وأنه«لكي يكون قبالتنا آخر غير ذاتنا يجب أن تكون لنا ذات»[1].

خلاصة القول إن الثقافة الحية والوفية لجذورها هي القادرة على تحمل اللقاء بالثقافات الأخرى وعلى إحداث بواعث خلاقة وتخاصبٍ دلاليّ منتج يستأنف الحداثة ويعترف بالغيرية ويؤصل التنوير ويجعله سمة كونية. «يتسم عصر الأنوار بالقدرة على اكتشاف الآخرين والتعرف عليهم كما هم في غرابتهم سواء أولئك الذين عاشوا في زمن مضى أو أولئك الذين يقطنون في أماكن أخرى إذ لم يعد ينظر إليهم كما هو الأمر في العصور السابقة باعتبارهم تجسيدا لمثالنا أو تبشيرا مبكرا لما نحن عليه من كمال في الحاضر. بيد أن هذا الاعتراف بالتعددية ضمن النوع البشري لا يبقى مجديا إلا في صورة تخلصه من النسبية الراديكالية، فلا يدفعنا عندئذ إلى التخلي عن بشريتنا المشتركة »[2]. فراهنية التقاء الثقافات اليوم لا ترتبط بالتلفيقية الغائمة أو تقع في ممارسة الإسقاط التاريخي بل عليها التغلب على النزعة الريبية التي تفضي إليها النسبية الثقافية وعلى دوغمائية الحقيقة الواحدة التي يقودنا إليها منطق «الملة» والتفكير في الوصول إلى حوارات حقيقية بين الجميع من أجل مقاومة صدمة الغزو والهيمنة وحل مشكلات التواجد ضمن رؤية فلسفية تكون بمثابة خلاصة تجارب الشعوب.

---

[1] Ricœur (Paul), *HV*, p.299. « Pour avoir en face de soi un autre que soi, il faut avoir un soi ».
[2] تودوروف (تزفيتان) ، **روح الأنوار**، تعريب حافظ قويعة، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس، طبعة أولى، 2007، صص 122-123.

من بين المفاهيم التي وقعها ريكور بنفسه وتصلح كوساطات بين الثقافات والذوات هي « الكفاءة التواصلية»[1] التي ليست فقط كفاءة لغوية وإنما هي التزام إتيقي صادق بالايثار والانفتاح على الغير وفعل سياسي للتفاهم على المشترك الحقوقي وتدبير المدينة الإنسية بما يعمر الكون. عندئذ «يجب أن أقابل التلفيقات الغائمة بالتواصل أي بعلاقة درامية أثبت فيها ذاتي في منبتها بالتناوب وأستسلم لخيال الآخر وفق حضارته المغايرة»[2]. ولعل السؤال الذي يطرح ههنا هو موقف ريكور من الإسلام والعرب: كيف ينظر إلى الحضارة الشرقية في العموم؟ وما هو تصوره للعلاقة بين الغرب والشرق؟ يصرح ريكور حول هذا الموضوع: «إني على يقين بأنه سيكون للعالم الإسلامي الذي يشهد نهضة، وللعالم الهندي الذي تولد تأملاته القديمة تاريخا يافعا، مع حضارتنا وثقافتنا الأوروبية، هذا التقارب المتميز الذي يكون لكل المبدعين فيما بينهم، وأعتقد أنه هنا ستنتهي الريبية»[3].

هذا يعني النظر إلى الإسلام من زاوية ثقافية وتاريخية والاعتراف بأنه أضاف الشيء الكثير إلى اليهودية والمسيحية وذلك لما يتوفر عليه من قوة روحية. زد على ذلك يعترف ريكور بأنه لا يعرف الكثير عن الثقافة الإسلامية ولكنه يدعو إلى الرجوع إلى لحظة الحوار عن طريق التثاقف والترجمة ويحث على تعليق الأحكام المسبقة الغربية تجاه الشرق وحول الأسبقية والتفوق وتبديد الجهل بالإسلام «لأنه ليس بالعنف فقط ولا بالغزو اعتنقه ملايين البشر»[4]. كما يعترف بتوفر الإسلام على بعد أساسي وأخلاقي مشترك مع الديانات والثقافات الأخرى لا يتفجر إلا في الوضعيات القصوى مثل الأخوة والإيثار والضيافة والتضامن في حالات الضيق وآداب الشدة في الوضعيات القصوى وفي تجارب الحياة وفضاءات التجربة الإنسانية.

---

[1] Ricœur (Paul), *IU*, p.330.
[2] Ricœur (Paul), *HV*, p .p.298 -299.
[3] Ricœur (Paul) , *HV*, p.299.
[4] ريكور (بول)، **الانتقاد والاعتقاد**، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى - 2011، ص. 93.

الباب الثاني

الأبعاد السردية للإيتيقا

الفصل الأول

تقاطع السياسة والإيتيقا

1 - تقاطع الأخلاق والإيتيقا.

2 – من السياسة إلى السياسي .

3 – من العدالة إلى العادل.

4 – تقاطع الإيديولوجيا واليوتوبيا.

5 – تلاقي الذاكرة والغفران والوعد.

استهلال

ينبغي أن نعترف منذ البداية بأن التفكير الأخلاقي قد شهد نوعا من الانقطاع والانكماش بعد كانط وهيغل وبالتحديد بعد الرجة الهائلة التي أحدثتها جنيالوجيا نيتشه للنسق الأكسيولوجي عامة وللمنظومة الأخلاقية خاصة وبسبب نهاية الأيديولوجيات الشمولية وتراجع دور الفلسفات الحسية وبلوغ نزعات العدمية والرؤى الارتيابية أوجها. وفضلا عن ذلك فإن التطور العلمي والتقني قد أفقد المرجعيات الأخلاقية الكبرى جاهزيتها لتسديد وتوجيه تصرفات الناس وقراراتهم وأحكامهم في الحياة اليومية وبالتالي فـــ «إن العجز الإيتيقي يتمثل تحديدا في استبدال ترجيح الأهداف بالمنطق الأداتي للوسائل»[1]. إذا أدركنا أن « التقدم الأكثر أهمية للعصر هو نهاية فكرة التقدم. [فإن]هذا الوضع العاري هو الذي يستوجب استرجاع القيم الإيتيقية»[2] واستعادتها لدورها التوجيهي. فـــ«نحن نراهن على مجموعة معينة من القيم ثم نحاول أن نكون منسجمين معها، التثبت من الصحة هو مسألة حياتنا برمتها. لا أحد قادر على التهرب من ذلك. كل من يدعي السعي في طريق لا تحكمه القيم سيؤول إلى العدم »[3]. من هذا المنطلق كانت عودة اهتمام الفكر الفلسفي المعاصر بالفضيلة والخير والواجب والفعل والمسؤولية والحرية والصفح والسعادة والعدالة بمثابة اعتراض على هذا النسيان المثير للجدل، وكان طرح المسائل الإيتيقية للنقاش الأكاديمي والعمومي من جديد بمثابة إخراجها من الظل إلى النور، بما أن «الحق الطبيعي يفهم بوصفه متأسسا على الأخلاق التاريخية لجماعة حية ويفهم إذن بوصفه مرتبطا جوهريا بالتاريخ»[4]. إن اهتمام ريكور بالإيتيقا هو في ذات الآن اهتمام بالسياسة حيث كان يقول «لقد شكلت العلاقة المعقودة بين الإيتيقا والسياسة محور اهتمامنا الأساسي. ولقد كان المأزق معقودا على الوضع الخصوصي للقانوني»[5]. زد على ذلك يذهب الشارح جوهان ميشيل إلى أن الفكر الريكوري المتأخر شهد

---

[1] Ricœur (Paul), *Le juste I, éd.* Esprit, Paris, 1995, pp. 279- 280.
[2] *Ibid.*, p.280.
[3] ريكور (بول)، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، مصدر مذكور، صص. 411-412.
[4] Weil (Eric), *philosophie politique*, edition Vrin, Paris, 1971, p.40.
[5] « C'était le lien entre l'éthique et la politique qui était l'objet principal de notre souci, et l'impasse était faite sur le statut spécifique du juridique. » Ricœur (Paul), *Le juste I*, éd. *Esprit*, 1995, p.8.

حدوث ما سماه المنعطف الإيتيقي- السياسي[1]. على هذا الأساس ما الذي يجمع بين الإيتيقي والسياسي؟ وما المقصود بضرورة الانتقال من الفلسفة السياسية إلى السياسي ومن العدالة إلى العادل؟ وما هو الدور الذي تؤديه الإيتيقا في مواجهة «الشر» السياسي؟ وماذا عساها تقدم الإيتيقا السردية للسياسات الهووية؟ وكيف نجمع بين السياسة التي هي من نظام القانون والقوة مع الإيتيقا التي هي من نظام الحسن والعادل؟

1 - تقاطع الأخلاق والإيتيقا

في مقال منشور له في مجلة فكر في شهر جانفي من سنة 1983 وأعاد نشره في «قراءات1» وعنوانه: «موت الشخصانية وعودة الشخص »[2] يشير ريكور إلى أن الوضعية الفلسفية المعاصرة قد فقدت مرجعيتها الجوهرية نتيجة ثلاثة عوامل: أولا على مستوى أنطولوجي حرمان الذات من منزلتها في الكون وذلك بتحطيم الكوسمولوجيات العقلانية وإحداث توتر وتنازع بين الآلهة والناس وبين عالم المثال ودنيا التجربة. ثم ثانيا على مستوى إتيقي فقدان الذات كل دليل معياري وإضاعتها كل بوصلة يمكن أن تهديها في حياتها وموت كل إتيقا للوعي الفطن سواء تجسدت في أفلاطونية أخلاقية تهتدي بالخير الأسمى أو في كانطية آداباتية تأتمر بأحكام الواجب. وثالثا على مستوى سياسي تزايد الضبابية وتعذر التمييز بوضوح بين الأعداء والأصدقاء وهيمنة المنطق الهووي على مفهوم الجماعة السياسية[3]. كما يشخص ريكور[4] الأزمة التي تعاني منها الإيتيقا المعاصرة كما يلي: « هكذا توجد الإيتيقا التي تخصنا منقسمة إلى اثنين: من جهة نحمي مناطق حرية المبادرة ونرتبط بالجماعة، ومن جهة أخرى نحتج ضد اللاّنظام واللاّعدالة والبؤس، وهكذا نعيش في نظامين أخلاقيين: أخلاق خاصة وأخلاق الجماعة»[5]. هذه المصاعب هي بمثابة ورطات ووضعيات حدية تجعل الفلسفة الأخلاقية

[1] Michel (Johann), « Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur, le tournant éthico-politique » in *Archives de philosophie*, Hiver 2004 , Tome 67- cahier 4, p.652.
[2] Ricœur (Paul), « Meurt le personnalisme, revient la personne », *Esprit*, janvier 1983, p.113-119.
[3] Roman (Joel), « De l'action politique » in *Esprit*, n° 140-141, juillet-Aout 1988, pp.76-77.
[4] « Ricœur parle de la dilution des valeurs » Goyard-Fabre (Simone), *Qu'est-ce que la démocratie ?*, edition Armand Colin, 1998. p. 221.
[5] Ricœur (Paul), *HV*, p.304.

الأخلاقية في زمن العولمة ضرورة وجودية إذا ما رام الإنسان الحفاظ على إنسانيته وتحقيق كونية تصالح بينه والآخر في فضاء مشترك يشهد تسارع نسق التواصل الذي كشف هو الآخر عن احتياجه إلى إيتيقا ترتقي بالمرء من مجرد كائن اتصالي إلى أن يكون كائنا تواصليا. إن واحدا من المعايير التي يمكن أن تهدينا في مسار تفكيرنا في المسألة الإيتيقية- الأخلاقية هي خصوصية بعض معقوليات الفعل[1].

بادئ ذي بدء ينبغي أن نبين أن مفهوميْ الأخلاق و الإيتيقا متداخلان إلى حد كبير وقد يعنيان نفس الشيء ويرجعان إلى نفس الفكرة (ethos, mores, mœurs) وهما متماثلان في الكثير من مواضع الفلسفة القديمة والحديثة ولكن بداية من الفلسفة المعاصرة وجدت العديد من المبررات التي تستوجب الفصل بينهما وظهرت عدة أنماط من التفلسف الأكسيولوجي التي تحاول رسم ما يفصل بينهما من حدود والتباسات في المعنى وغموض في الدلالة. هنا وقع الالتفات إلى التباين بين ما يرغب فيه باعتباره خيرا وما يفرض علينا وينبغي احترامه باعتباره إلزاما.

يتمحور مثلث الإيتيقا حول مدارات ثلاث هي الإرادة والواجب والاقتدار والتي يمكن صياغتها وفق هذه الأسئلة الكبرى: ماذا أريد أن أفعل؟ وماذا يجب علي أن أفعل؟ وماذا أستطيع أن أفعل؟ كان معجم لالاند قد حدد الأخلاق بوصفها « مجموعة الأوامر السائدة في عصر ما أو في مجتمع من أجل الاقتداء بها »[2]، بينما عرّف الإيتيقا على أنها « وضع قواعد للأفعال أي هي علم الأخلاق وموضوعها الأساسي تقدير الأفعال الإنسانية والتمييز بين السيئ والحسن »[3]. إن كلمة أخلاق (Morale) الفرنسية من أصل لاتيني، وتتحدد كنظرية في الإلزام، نظرية في القانون والواجب الأخلاقي باعتباره قانونا لامشروطا وكونيا. في حين أن كلمة إيتيقا (Ethique) الفرنسية من أصل يوناني، وتعني البحث عن نسق من المبادئ يهدف إلى وجود بشري خيّر

---

[1] Voir *Magazine littéraire*, Paris, N°361- Janvier 1998-, article : «Paul Ricœur : Réflexions sur la philosophie morale», propos recueillis par Monique Canto-Sperber.p.p.36.40.
[2] Voir Lalande (André) , *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, Quadrige, PUF, Paris, 1992, p. 306.
[3] *Ibid.*, p.306.

وسعيد. لكن بالعودة إلى هوميروس فإن الإيتيقا مشتقة من Ethos وتدل على مجموع الأعراف الجماعية وعلى السكن أو المأوى وعند هزيود هي «نمط الوجود المعتاد ومعنى العرف أو الطبع» ويذهب هيدجر إلى أن الأتوسEthos [1] يعني المقام والإقامة والمكث وموقع السكن وبعبارة أخرى هو « الجهة المفتوحة أين يقيم الإنسان وانفتاح مقامه يبين ما يتقدم باتجاه ماهية الإنسان وفي هذا الإقبال يقطن بجواره، فمقام الإنسان يشمل ويحفظ ما ينتمي إليه الإنسان ماهويا»[2]. على هذا النحو تشير الإيتيقا إلى الأعراف والإلهام والنفس وتعبر عن تزامن الطبع والقنية والحذر والتصرف والتهيؤ والتدبير والانهمام بالذات وسياستها وتدريبها على التعقل ومواجهة العنف.

هذا التمييز المفهومي بين الأخلاق و الإيتيقا اشتغل عليه ريكور في مقاله الإيتيقا الذي نشره في الموسوعة الكونية سنة 1985 وربط الإيتيقا بالاعتراف بالغيرية [3] وبعد ذلك في مقال «**الإيتيقا والأخلاق**» الذي نشره عام 1990 ومكنه من تعريف الإيتيقا بوصفها استهداف الحياة الجيدة عن طريق إنجاز الأفعال الحسنة وتجنب الأفعال القبيحة ومن تحديد الأخلاق على أنها الجانب الإلزامي الذي يشتمل على جملة من المعايير والواجبات والأوامر والنواهي التي تتميز هي الأخرى بالكونية والإرغام [4]. بيّن إذن أن موضوع الإيتيقا هو الأحكام التقويمية وذلك بالتسليم بجملة من القواعد المحددة لكيفية التعامل بين الأفراد وحسن تدبير شؤون الحياة. أما الأخلاق فمجالها الأفعال والممارسات وهي ذلك الجهد الساعي إلى وضع تلك القواعد التي تخص مجتمعا دون غيره موضع التطبيق. فإذا ما اعتبرنا الأخلاق منظومة من الأوامر المشدودة إلى اعتبارات قبْلية أو أسس متعالية تستند إليها الأفعال فإن الإيتيقا هي صياغة لنمط من السلوك يصدر عن الذات الإنسانية ويضمن لها

---

[1] « Ethos signifie séjour, lieu d'habitation. Ce mot désigne la région ouverte où l'homme habite. L'ouvert de son séjour fait apparaitre ce qui s'avance vers l'essence de l'homme et dans cet avènement séjourne en sa proximité ». Heidegger (Martin), *Lettre sur l'humanisme, op.cit.p.145.*

[2] العبادي (عبد العزيز) ، **إتيقا الموت والسعادة** ، مرجع مذكور ، ص25.

[3] « Toute l'éthique naît donc de ce redoublement de la tâche dont nous parlions : faire advenir la liberté de l'autre comme semblable à la mienne. L'autre est mon semblable ! Semblable dans l'altérité, autre dans la similitude.» Ricœur (Paul), article «avant la loi morale : l'ethique», in Encyclopædia Universalis,supplement II, France, 1985, p.p.42.

[4] Ricœur (Paul), *LI*, p.256.

المسرة وجودة العيش. تتمثل الأخلاق في القانون أو الواجب بما هو صيغة كونية مطلقة صورية ويلزم أفعالنا وتكمن قيمته في ذاته ولا يأخذ بعين الاعتبار اندراج الفعل في سياق التجربة الإنسانية. أما الإيتيقا فهي تفكير وزاوية في مقاربة الإشكاليات الفلسفية تستهدف بعبارة ريكور « الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة» أي هي النظر في غايات الوجود الإنساني ضمن الذاتية الحية للأفراد بما هي ذاتية منغرسة في المعيش وتتساءل عن القيم مثلما تبدعها الذات ونحياها « الآن وهنا». ولكن تقدير الذات لذاتها لا ينفصل عن العناية بالآخر ولا يكتمل إلاّ بإقامة نوع من « العيش معا» إلى حد الحميمية يتجلى في قيمة الصداقة[1]. ما يشير إليه ريكور هو أن استهداف الحياة الطيبة يرجع إلى الإرث الأرسطي الذي يتميز بالمنظور الغائي بينما ينتمي الخضوع إلى المعايير إلى الإرث الكانطي الذي يجعل من طابع الإلزام زاوية النظر التي يطل من خلالها النسق القيمي إجلالا للواجب باعتباره القانون الأخلاقي الأسمى. هذه العودة التي قام بها ريكور إلى التراث ليست عودة أرثودوكسية بل الغاية منها هي الترتيب النقدي للعلاقة بين الطرفين وتأكيد أولوية الإيتيقا على الأخلاق وضرورة مرور الاستهداف الإيتيقي عبر غربال المعيار وإضفاء الشرعية على عودة المعيار إلى الاستهداف خاصة عندما يقود اتباع الإنسان للمعيار إلى نزاعات وإحراجات تستوجب تدخل الحكمة العملية من أجل الانتباه إلى الظروف الخاصة وصعوبة إرجاعها إلى قواعد عامة.اللافت للنظر أن الإيتيقا تشهد اليوم حظوة أكبر مقابل احتشام الاهتمام بالأخلاق، إذ تقلصت مساحة الأخلاق وتعذر إلزام الإنسان بمنظومة الواجبات مقابل تمكينه من الحقوق والحريات، واتسع مجال استعمال الإيتيقا ليشمل ممارسات عديدة شأن التطورات التكنولوجية والإجراءات الحقوقية والعلوم البيولوجية فنشأت إيتيقا المهنة وإيتيقا البيئة والإيتيقا الطبية والبيو-إيتيقا التي تهتم بالتصدي للمخاطر الناتجة عن التطورات العلمية والتقنية وتحاول معالجة المسائل والإحراجات التي ترتبت عن الاختراعات البيولوجية مثل زرع الأعضاء والإجهاض والاستنساخ وطفل الأنبوب والتحكم في الجينات الوراثية.

---

[1] انظر، ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور ، صص. 343- 396.

هكذا ترتبط الأخلاق بالإلزام والواجب وبالقواعد العامة والقوانين الكلية التي ينبغي تطبيقها في كل الأحوال ومهما اختلفت السياقات والظروف ويكون للإيتيقا مجال تطبيقي خاص يتمثل في الممارسات الطبية والمهنية والحقوقية لمعالجة ما يتخلل الحياة الإنسانية عموما من انتهاكات تستدعي حلولا استعجالية وجزئية ومؤقتة ولا تشترط العودة إلى مرجعية دينية أو قيم فلسفية متعالية ولا تبحث عن منفعة دنيوية أو نعيم أخروي ولا تتفادى عقابا من سلطة أو قوة غيبية. «إذا كانت الأخلاق إذعانا للجاهزية فإن الإيتيقا تمكّنٌ من الحياة وتشكيل لها بالنسبة إلى الفرد. وإذا كانت الأخلاق تعوّدا فإن الإيتيقا هي ما يجعل العادة نازفة لإنقاذ جرأة عين الذات المسؤولة وكشف قدراتها وتحرير قواها من كل أشكال الإذعان القسري »[1]. إذا كانت الأخلاق تتميز ببعدها العملي الموجه نحو الممارسة والسلوك في طابعيهما الاجتماعي والثقافي وتسعى إلى وضع المبادئ والقيم والأوامر فإن عصرنا شهد حضورا مكثفا للتفكير الإيتيقي ولإتيقات توجه اهتمامها نحو تقييم التقدم التقني والعلمي وصياغة قواعد تواكب هذه التحولات وتستجيب إلى مطالب الحقوق والحريات الفردية في مواجهة آليات السلطة ومراكز النفوذ. لقد ميز بول ريكور باكرا بين الإيتيقا والأخلاق وذلك في مقدمة له حول كتاب جان نابير «عناصر من أجل إيتيقا ما» [2]، الذي ظهر سنة 1943 وأعاد نشره سنة 1962 وأظهر فيه أن «التمييز بين النقد والتفكير يطابقه من جهة أخرى تمييز مشابه بين الأخلاق و الإيتيقا. في الواقع إن الأخلاق منذ كانط تتمفصل على فكرة الواجب، هذه الفكرة غير مفصولة عن نقد معين للإرادة الطيبة الذي يفكك الصورة العقلانية للواجب من مادتها. بهذا المعنى لا تكون الإيتيقا عند نابرت أبدا هي الأخلاق. إن الإيتيقا عنده تفيد التاريخ الدال على مجهودنا من أجل الوجود وعلى رغبتنا في الوجود »[3]. إن الأنا الشخصي لا يقبل الاختزال إلى الذات المتعالية ولا إلى مقولات المعرفة الموضوعية وبالتالي ينبغي المحافظة على تعدد أروقة التفكير في الذات وعلى تنوع منابع القيم. إن التضامن بين الضمير والعقل هو الذي يحمي التفكير من الوقوع

---

[1] العيادي (عبد العزيز) ، إتيقا الموت والسعادة ، مرجع مذكور ، ص55.

[2] Ricœur (Paul), préface du livre de Jean Nabert, *Elements pour une ethique*, Aubier-Montaigne, 2e edition, Paris, 1962. Voir aussi Ricœur (Paul) , *L2*, chap Jean Nabert, pp.223.262.

[3] Ricœur (Paul) , *L2*, p.229.

في اللاّمعقول ويساعد الإنسان على إنقاذ حريته من الضرورة وجعل التاريخ مفهوما. إن مهمة الإيتيقا هي الوصول إلى تثبيت اللحظات الجوهرية التي تمارس فيها الذات الفضيلة وتساعد على توضيح القدرة العميقة التي يمتلكها الفرد للانتصار على الحتمية الطبيعية. إن نظرية التحفيز (motivation) على الصعيد العملي تأتي هنا لتعوض نظرية التمثيل على الصعيد المعرفي. إن موضوعية القيم تفترض مرور الحرية بالآثار والتاريخ كوسائط وإدراك التفكير درجة الوعي بنفسه وامتلاك الأنا قيمة الكرامة وتنمية الحرية والمرور من التفكير إلى التجربة والنظر إلى تجارب الخطأ والإخفاق والعزلة على أنها وضعيات للتفكير في الحرية، وتشير إلى تاريخ الرغبة في الوجود التي تتطابق في عمقها مع الإيتيقا في حد ذاتها[1]. جملة القول إن الإثبات المطلق الذي يثبت نفسه عن طريق إثباتات الأفراد ينتج في الآن نفسه يقينا ونداء. اليقين هو الصلة الدائمة بين الكائنات والكائن، أما النداء فهو يدعو كل الذوات إلى المشاركة في العالم والتضحية من أجل الواجب وامتحان أنفسهم قبالة تجارب الخطأ والإخفاق والعزلة[2]. هذا التوازن في المنهج التفكيري يمكن اختراقه بواسطة شعور « مالا يُبرّر » (l' injustifiable) النابع من تناقض بين الصالح والطالح ومن الإحساس بعدم الرضا الذي يغذي الوعي بالخطأ والإخفاق والعزلة. إن المطلوب هو طريق نحو الشفافية والعزوف عن الرغبة في التسويغ وبذل الجهد من أجل التصويب الأخلاقي وتسديد الأفعال وفق معقولية منفتحة [3]. إن الأمر يتعلق بأخلاق دون واجبات وبلا معايير وبلا قواعد وبلا قوانين بل تستمد نقطة ارتكازها من الرغبة في الوجود وتنبع من اشتهاء الوجود وجوده و «تقفز على تجربة المعايير التي ليست التجربة الأشد أساسية للإيتيقا»[4]. أثناء الطبعة الثالثة لكتابه « **التاريخ والحقيقة**» الذي ظهر أول مرة سنة 1955 أضاف ريكور على إثر ذلك مقالا جديدا – يثير فيه مشكلة إيتيقية – عنوانه «التنبؤ الاقتصادي والخيار الإيتيقي»[5] محددا فيه مهمة الفيلسوف على أنها تختلف عن مهمة السوسيولوجي والاقتصادي واصفا إياه بأنه بعيد كل البعد على أن يكون ذلك المفكر المنعزل وأنه

---

[1] Ricœur (Paul), *L2*, p.231.
[2] Ricœur (Paul), *L2*, p.233.
[3] Ricœur (Paul), *L2*, p.235.
[4] Ricœur (Paul), *L2*, p.,236.
[5] Ricœur (Paul), « Prévision économique et choix éthique » in *HV*, p.301.

إنسان يبذل جهدا من أجل التحلي بالوضوح ويسعى إلى التفكير في عصره ومساعدة الآخرين على تغيير ظروفهم من خلال فهمها والوعي بمختلف أبعادها وتشخيص عللها وتقديم مقترحات حولها. لقد لبس الفيلسوف عباءة المربي من أجل أن يكون له دور في تفسير الوضعية الصعبة والوعي بها واتخاذ موقف مسؤول تجاهها والبحث عن أكبر درجة من المعقولية من أجل اختيار التحفيزات العميقة والوسائل اللاّزمة التي تساعد البشرية على تحقيق أهدافها.

إن التدبير الإيتيقي الذي يقترحه ريكور يساعد على تجذير انتماء الفيلسوف إلى مجتمعه وإنجاز تنبؤات ومقاربات كفيلة بوضع المقاصد الكبرى لمشروع إنساني. غير أن الإشكالي ههنا لا يتمثل في امتلاك مهارات في التنبئية والاستشرافية بقدر ما يتعدى ذلك نحو حسن الاختيار في اتخاذ القرار وعدم الاقتصار على المجال الشخصي بل تجاوزه نحو المجال الاجتماعي. إن مهمة السياسي هي العبور بالتدقيق من الاختيار الشخصي إلى الاختيار الجماعي ومن أخلاق الفرد إلى الأخلاق الاجتماعية. والسبب هو « أن تكويننا الأخلاقي والفلسفي ساعدنا فقط على تصور الاختيار الشخصي ولسنا البتة مستعدين إلى إدراج أمر معين مثل الاختيار الجماعي داخل نظرتنا الأخلاقية»[1].

علاوة على ذلك واصل بول ريكور إعطاء منزلة خاصة للإيتيقا في مقاربته التأويلية لمفهوم تناهي الطبيعة البشرية في كتابه « **صراع التأويلات** » الصادر سنة 1969 وخاصة في الباب الأخير المعنون «الدين والإيمان» في الفصل الثالث الخاص ب«الإثم والإيتيقا والدين» وقد كان غرضه ههنا هو «تحديد ما يتميز به الخطاب الإيتيقي عن خطاب الدين حول مسألة الإثم »[2]. لقد كان مشغله الأول هو معالجة هذا الأسئلة: ماذا تفعل الإيتيقا وفلسفة الدين بهذه التجربة الملتبسة وهذا الكلام الرمزي حول الشر الذي تعبر عن نفسها من خلاله؟ وبأي معنى يكون مشكل الشر مشكلا إيتيقيا ؟ وما علاقة الشر بالذنب والإثم؟ وكيف يمكن معالجة

---

[1] Ricœur (Paul), *HV*, p.302.
[2] Ricœur (Paul), *CI*, p.416.

مشكلة الشر التي يقع فيها الكائن البشري وهي تطرح في إطار علاقة مزدوجة مع مسألة الحرية من جهة ومع مسألة الإلزام من جهة أخرى؟[1]

تتمثل إحدى الكشوفات التي يصل إليها ريكور عن طريق قراءته لجان نابرت في أن « الشر هو مناسبة مفضلة للوعي بالحرية »[2] ويساعد على تحميل الإنسان مسؤولية أفعاله و«يبني هوية الذات الأخلاقية عبر الماضي والحاضر والمستقبل، وإن من يتحمل الخطأ هو الذي يأخذ الفعل على عاتقه الآن وهو ذاته الذي كان قد قام به »[3]. بعد ذلك عاد ريكور من جديد إلى تناول الإشكال الإيتيقي في مقال له عن غابريال مارسيل: «الاستعداد بين الإيتيقا والأنطولوجيا» المنشور سنة 1988 حينما بحث عن إمكانية قيام أنطولوجيا دون إيتيقا أو إيتيقا دون أنطولوجيا. «إن الإيتيقا تعود من جديد بقوة بالرغم من أن الشهادة هي شهادة شخصية وبالنظر إلى أن التوتر بين الشخصي والأنطولوجي هو الذي يميزها »[4]. لقد اكتشف ريكور في هذا المقال فكرة الوفاء على الصعيد الأنطولوجي وفكرة الاستعداد على الصعيد الإيتيقي من خلال تفكير عميق في تجارب حدية أفضت به إلى استنباط مجموعة من العناصر الكونية المتعينة مثل الوعد والالتزام والتي صاغها على النحو التالي: كيف يمكنني أن أعد وألتزم بوعدي في المستقبل؟

إن الالتزام هو أمر لامشروط ويوجد فوق رغبات الإنسان وتغيرات مزاجه وهو قريب من الوفاء للذات ويمثل جوابا عن نداء وجودي وواجب اجتماعي ولكنه يعبر عن حركة تقوم بها الذات تجاه نفسها وتتصرف فيها بصدق وباستقلالية عن كل إكراه أو ضغوطات [5]. كما حاول ريكور أن يطور مفهوم الاستعداد بحيث يضعه فوق الوفاء للواجب ويثير به مشكل ا **لتقاطع** بين الوعد والملكية ويطرح قيم المحبة والجود والعطاء والرحمة وينتقل من العناية بالذات إلى نكران الذات ومن العطوبية إلى التجذر فيها واستدعاء الأمل بالاستعداد

---

[1] Ricœur (Paul), *CI*, p.p.421.422.
[2] Ricœur (Paul), *CI*, p.422.
[3] Ricœur (Paul), *CI*, p.423.
[4] Ricœur (Paul), *L2*, p.74.
[5] Ricœur (Paul), *L2*, p.71 .

للقاء الآخر والعالم. إن فكرة الوفاء الخلاّق تتضمن فكرة الشخص المطلق وتساعد على انفتاح فكرة الاستعداد نحو الغير وعلى صوت الجسد الخاص الذي يرسم حدا فاصلا بين الملكية والوجود [1].

إن الخطوة الحاسمة التي يقوم بها ريكور هي التقريب بين الاستقلالية ونظام التصرف والتملك وذلك لأنه مثل الاستعداد يلتزم بالوجود كله. ويستخلص من ذلك أن فكرة الاستعداد لا تعني التعارض بين الاستقلالية والتبعية. فالتبعية هي التصرف بواسطة الغير أما الاستقلالية فلا معنى لها دون وجود صلة بهذا الغير. إن الاستقلالية ترتبط بالقدرة على التشريع الكوني وتعكس الطابع الصوري للتصرف. أما الاستعداد من حيث هو وفاء خلاق فيوجد فوق التشريع وفي ما وراء الاستقلالية [2]. على هذا النحو يقر ريكور بوجود علاقة تواشج بين الاستعداد والشهادة عبر وساطة الاعتراف الدائم الذي يؤمنه الوفاء. إن الاعتراف لا يعني الشهادة إلا حينما يوجد فوق التمييز بين الوصف والإلزام. إن ماهية الإنسان تنحصر في أن يكون شاهدا، والشهادة هي في نفس الوقت مبحث وجودي وإيتيقي [3].

إن الوساطة الأصلية بين الإيتيقا والأنطولوجيا يقوم بها الوعد والشهادة . واللاّاستعداد يمكن اعتباره مقولة إيتيقية ولكن ربطه لصلة مع الامتلاك يجعله يتنزل ضمن حقل الأنطولوجيا حيث يشكل الوجود والملكية زوجا. إن إيتيقا الاستعداد تميل نحو الأنطولوجيا من أجل الفوز بالوفاء المفهوم كجواب على عطاء، وأنطولوجيا الوجود تميل نحو الإتيقا من أجل الإجابة على العطاء بالخيانة والرفض واللاّأمل [4].

المحطة الثالثة التي يروض فيها ريكور الإشكال الإيتيقي هو مقال حول هانس يوناس بعنوان «**الإيتيقا وفلسفة البيولوجيا**» المنشور عام 1991 والذي تطرق فيه إلى مبدأ المسؤولية وأصل الحياة ومصير الإنسان على الكوكب. يرتكز مبدأ المسؤولية عند يوناس على الصياغة التالية: «افعل بحيث تكون تأثيرات فعلك

---

[1] Ricœur (Paul), *L2*, p.72.
[2] Ricœur (Paul), *L2*, p.73.
[3] Ricœur (Paul), *L2*, p.74.
[4] Ricœur (Paul), *L2*, p.75.

متطابقة مع استمرارية الحياة الإنسانية الأصيلة على الأرض». وبعبارة أخرى: «افعل بحيث لا تكون تأثيرات فعلك محطمة لإمكانية حياة مقبلة ».[1]غير أن ريكور كان له رأي آخر بخصوص حضور مفهوم الحياة في الصياغة واقترح إمكانية الاستغناء عنه والاكتفاء بإعادة توجيه التصور العادي للمسؤولية نحو المستقبل. ويبرر ذلك بأن توسيع المسؤولية ليشمل الآثار المترتبة عن «افعل» لا يغير شيئا في واقع الأمر ولذلك يجب التذكير بالمخاطر التي سوف تحدث في المستقبل والمعاناة التي سيجد فيها الناس أنفسهم بسبب عدم مسؤوليتنا[2].

إن تحمل المسؤولية تجاه المستقبل القريب ينبغي أن يكون متضمنا في استعمال مفهوم المسؤولية في القانون المدني والقانون الجزائي وفي دائرة الفعل المراقب من طرف الفاعل نفسه ويجب أن ينخرط في العلاقة التكاملية بين هذا الفاعل والضحية المفترضة. على هذا النحو يقرب ريكور مفهوم المسؤولية من مفهوم العزوية (imputabilité) ويوجههما نحو مستقبل الناس الفاعلين والمتألمين والحريصين على المحافظة على البقاء. إن المستقبل البعيد هو محل خشية وفزع نتيجة التحولات العنيفة والأعمال التدميرية التي تصدر عن البشر مثل هيمنة النظام الاقتصادي على مجمل الأنشطة البشرية وتطبيق علوم الحياة على التناسل والهوية الوراثية للنوع البشري. لكن الإنسان قد وضع الحياة الإنسانية كلها في منحدر مخيف [3]. « إذا كان الإنسان قد أصبح خطيرا على الإنسان بواسطة التقنية ، فإن ذلك بالقياس إلى أنه وضع في خطر التوازنات الكونية والبيولوجية الكبرى التي تكون القاعدة الحية لإنسانية الإنسان »[4]. إن المطلوب هو أن يتوجه الأمر الأخلاقي إلى مسؤولية المحافظة على الحياة لا في معناها البيولوجي للكلمة بل في معانيها الأخرى وخاصة الأنطولوجي والإيتيقي. لهذا السبب يخوض ريكور مع الفلسفة البيولوجية نقاشا ينتهي فيه إلى القول بأن الحياة لغز وهي تجربة لا يمكن البرهنة عليها وإنما تعاش وتشاهد وأن الإيتيقا يمكن تأسيسها بالاعتماد على الأنطولوجيا

[1] Ricœur (Paul), *L2*, p.304.
[2] Ricœur (Paul), *L2*, p.304.
[3] Ricœur (Paul), *L2*, p.305.
[4] Ricœur (Paul), *L2*, p.305.

وخاصة عبر **التقاطع** بين البيولوجيا والأنثربولوجيا وبين البحوث التي تهتم بأصل الحياة والبحوث التي تفتش عن طبيعة الإنسان[1]. إن تأسيس مثل هذا المبدأ الإيتيقي الذي يتعلق بالمسؤولية تجاه الإنسانية لا يمكن إلا أن يكون أنطولوجيا نظرا لأن من يبرره ليس عقلانيته الأخلاقية بل استمرارية الوجود والمحافظة على الحياة مستقبلا في الكوكب. إن الخاصية القطعية للإيتيقا تقطع الطريق أمام النتائج الكارثية التي يمكن أن تخلفها استعمالات التقنية والبيولوجيا في الإنسان[2]. إن الوعي الايكولوجي يعطي دلالة على القيم ويصوب النظر نحو الغايات ويجعل من واجب الوجود قوة ضد اللاّوجود.[3]

لا تقل مسؤولية السياسي في صيانة قيمة الحياة على الأرض عن مسؤولية الوالدين في رعاية أبنائهم وتوفير شروط النماء والارتقاء وكلاهما يشتركان في تحمل الواجب وتلبية النداء. غير أن المسؤولية السياسية لرجل الدولة هي مسؤولية مضاعفة وتتحمل أكثر الأعباء وتتطلب إجراءات بنائية بخصوص الشيء الاجتماعي وتتعلق بتفادي الاضطراب السياسي [4]. عندئذ «إنه من الممكن ، بصفة عامة، أن نتحدث عن مسؤولية الإنسان تجاه الإنسان»[5]. لكن ريكور يركز نقاشه ليوناس عند استكشاف الخوف وغياب التكامل بين الإلزام الذي يربط أناس الحاضر مع لاحقيهم وعند الصعوبات التي تحول دون بلورة صلة بين إيتيقا المسؤولية والأنطولوجيا التي تتغذى من الفلسفة البيولوجية. إن الفلسفة البيولوجية غير قادرة على منح مبدأ المسؤولية الأساس الأنطولوجي الذي يبحث عنه وبالتالي يدعونا ريكور إلى التفكير في الاستعانة بأنطولوجيا الحياة التي تعيد تأويل الأخلاق الأرسطية بما يتناسب مع الغائية الطبيعية ومبدأ المسؤولية[6].

---

[1] Ricœur (Paul), *L2*, p.308.
[2] Ricœur (Paul), *L2*, p.309.
[3] Ricœur (Paul), *L2*, p.311.
[4] Ricœur (Paul), *L2*, p.312.
[5] Ricœur (Paul), *L2*, p.314.
[6] Ricœur (Paul), *L2*, p.315.

«إن مبدأ المسؤولية يستلزم فقط المحافظة على شرط الوجود للإنسانية أو أكثر من ذلك على الوجود من حيث هو شرط إمكانية الإنسانية »[1]. إن الغاية من التركيز على الإنسان الحي هي إبراز الحاجة إلى المدنية والتركيز على الجوار والفعل الإنساني. فالإنسان ينبغي أن يكون مسؤولا تجاه الطبيعة وظواهرها وبيئتها وأن تشمل مراقبته الوسائل التقنية وأن تكون الإتيقا هي البوصلة التي تحدد وجهة الفعل البشري وتحمي الخير الخاص. إلا أن إيتيقا يوناس تظل في نظر ريكور مجرد أخلاق طبيعية وهو يشكك في إمكانية أن تعثر إيتيقا المسؤولية على أساسها الكافي في الفلسفة البيولوجية ويرى أن المجال الحقيقي للتأسيس لا ينبغي أن يتعلق بالوضع القبْلي للوجود وإنما بالمنزلة البشرية للحياة التي يجب المحافظة عليها [2]. إن التأسيس البيولوجي مطلوب ولكنه غير كاف و «إن الواجب الجديد يتطلب ليس فقط أن يوجد أناس بعدنا بل بالتحديد أن يكون ثمة أناس مطابقين لفكرة الإنسانية ذاتها »[3]. إن النواة الإيتيقية للحياة المستقبلية تتكون من الوصايا التالية: «الحياة تقول نعم للحياة، وفكرة الإنسانية تقتضي أن تكون متحققة، والوجود يساوى أكثر من اللاّوجود »[4]. لكن أيّ إيتيقا تحقق هذه الوصايا: الإيتيقا الصغرى أم الإيتيقا الأساسية أم الإيتيقات الجهوية؟

يميز ريكور بين ثلاثة مستويات من الإيتيقا الصغرى: الأول هو مستوى القيم ويستعيد فيه أرسطو والتراث اليوناني ويعرفه بغاية العيش السعيد مع ومن أجل الآخرين وفي مؤسسات عادلة، وأما المستوى الثاني فمستوى الإكراه والإلزام، أي مستوى القواعد القانونية والأخلاقية النافذة بفعل قوة الإلزام وفي هذا المستوى يستعيد كانط وروسو ودوركايم ويعطي الشرعية للكانطيين الجدد مثل راولز وهابرماس. وأما المستوى الثالث فيطلق عليه ريكور تسمية الحكمة العملية مستعيدا في ذلك مفهوم التعقل (Phronêsis) الأرسطي وما يترتب عنه من استعصاءات عبرت عنها الخطابة والشعر والتراجيديا الإغريقية، وتتمثل هذه الاستعصاءات في

---

[1] *Ibid.*, p.316.
[2] Ricœur (Paul), *L2*, p.317
[3] *Ibid.*, p.317.
[4] *Ibid.*, p.318.

صعوبة التمييز بين المعايير وعدم قدرة التدبير العملي على الفصل في الحالات القانونية والأخلاقية الصعبة التي يتعارض فيها عموم القاعدة القانونية في تجريدها مع خصوصية بعض الحالات الجزئية[1].

في الواقع تطرح الإيتيقا الصغري مفهوم الحكمة العملية الذي يتضمن مفهوم التعقل عند أرسطو الذي يعني الفطنة وجودة الروية، ومفهوم أخلاق الواجب(Moralitat)عند كانط ومفهوم الإيتيقية (Sittlichkeit)[2]عند هيغل والذي يفيد الشيم والعادات. «من الفطنة نحفظ أن أفقها «الحياة الخيرة الجيدة» وأن واسطتها هي الروية والتداول، وأن منفذّها وممارسها هو الفطن الحكيم (الفرونيموس phronimos) وأن أماكن تطبيقها هي المواقف الفريدة»[3]. أما في كتاب «العادل2» فــ« تبرز شبكة القراءة التي نقترحها العادل ضمن علاقتين مختلفتين: علاقة أفقية وفق نموذج ثلاثي التركيب: الذات والأقرباء والآخرون، وعلاقة عمودية وفق أنموذج مراتبية الحسن والواجب واللاّئق. ويتكرر المثلث في كل من هذه المستويات الثلاثة: التليولوجي والواجبي والتدبيري. وفي كل مستوى من هذه المستويات تبرز العدالة في المقام الثالث»[4]. في نفس الكتاب أيضا يفصّل ريكور القول في الإيتيقا الأساسية التي تخص الرغبة المتعقلة ثم يتناول الإيتيقات الجهوية التي تتوزع على نواحي متفرقة من الشأن الإنساني وتهم الحياة والمهنة والبيئة والحكم الطبي والحكم القضائي.

الإيتيقا الأساسية هي حسب بعض الشراح مثل غرايش ومونجان وآبال ودوس **إيتيقا الذات** وترفض إيتيقا النقاش عند هابرماس و إيتيقا العدالة عند راولز وذلك لبقائهما يتحركان ضمن دائرة الواجب، بينما يحاول ريكور المواءمة بين إيتيقا الحياة الطيبة وأخلاق القاعدة المعيارية. وإذا كانت الأولى تعود إلى الإيتيقا الغائية القديمة التي تنصص على حسن البقاء وفق العادات والتقاليد فإن الثانية تؤكد على ضرورة احترام القانون الأخلاقي باعتباره الضامن لتحقق حرية الإنسان. إن العمل الهرمينوطيقي الذي انخرط فيه ريكور باكرا ساعده

---

[1] Ricœur (Paul), *L2*, p.318.

[2] « L'éthicité n'est pas une partie de l'esprit objectif, qui serait juxtaposée au droit et à la moralité. En réalité, seule l'éthicité, c'est-à-dire la liberté consciente de soi devenue nature, répond pleinement à la définition qui est donnée de l'esprit objectif en accomplissant, sur le terrain de l'objectivité, la réconciliation de l'objectivité unilatérale du droit et de la subjectivité unilatérale de la moralité. », Hegel (G.W.F), *Principes de la philosophie du droit*, traduit par Jean-François Kervégan, PUF, 1998.p.p.50-51.

[3] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور . ص.542.

[4] ريكور (بول)، **العادل**، الجزء الثاني ، مصدر مذكور ، ص. 287.

على القول بضرورة ارتباط القاعدة الأخلاقية بذات بشرية هي الكوجيتو ولكن في إطار من المغايرة والتحول والتعدد. فبين الإيتيقا الغائية وأخلاق الواجب يبحث ريكور عن إيتيقا للذات البشرية تحترم القيم الكونية التعددية وتتطلع إلى حياة مكتملة مع الأغيار ومن أجلهم في مؤسسات عادلة وتتعلق بالتالي بالذات والغير والمؤسسة . إذن لا يمكن الاكتفاء بالإيتيقا بمفردها من أجل تدبير الوضع البشري الهش والمحدود ويجب الرجوع إلى الأخلاق بما هي موانع ومعايير وإلزامات والتحلي بالخلقية لتفادي العنف والانتقال إلى المختار عن حسن تمييز وجودة روية. إذا تقدمنا قليلا مع ريكور في تجويده لطرق طرح المشكل الإيتيقي تظهر للعيان الخاتمة التي كتبها في « **قراءات**» حول السياسي [1] عن مؤلف فريديريك لينوار المعنون «**زمن المسؤولية**»[2] والتي يعلن فيها عن الحاجة إلى إيتيقا جديدة تضع ضوابط للفعل البشري ويردّ فيها على تحديات الزمن الراهن الذي يتميز بعلوم وتقنيات متطورة وبتقلبات في الحياة السياسية وتفجر لعدة حروب ونزاعات. المسألة الثانية التي يتناولها ريكور في هذه الخاتمة هي البحث في أسس الإيتيقا وذلك بالتفكير في الاعتقادات التي من طبيعة إيتيقية وفي تحولات الفعل البشري والنظر إلى مبدأ المسؤولية على أنه يمكن أن يمثل نقطة مركزية في بناء توافق اجتماعي متعدد المشارب والمنابت. أما الفكرة الثالثة التي يتطرق إليها ريكور في هذه الخاتمة فتتعلق بالأساليب الشرعية للتصرف في المغاير بطريقة ديمقراطية وصياغة بعض القواعد التي تساهم في زرع المشروع الإيتيقي في الحياة الإنسانية وتسويغه بشكل نهائي[3].

يعترف ريكور بالبون الشاسع الذي يفصل زمن الإغريق عن زمن العولمة، فالأول كان الزمن الذي حصل فيه الوعي الأخلاقي على تمفصله العقلاني الأول ، بينما الثاني يشهد مخاطر جمة وكوارث كوسمولوجية بسبب التصحر والتلوث والانجراف والانحباس الحراري والانتشار العمراني. إن الطفرة التي حدثت ارتبطت بتغير نوعي في الفعل البشري وفي العلاقة بين العالم المأهول والإنسان الفاعل بحيث اكتسب هذا الأخير قدرة

---

[1] Ricœur (Paul), *LI*, p.p.270-293.
[2] Voir Lenoir (Frédéric), *Temps de la responsabilité*, edition Fayard, Paris,1991.
[3] Ricœur (Paul),, *LI*, p.271.

على تغيير مجرى الأحداث بفضل التطور التقني. كل هذه التحولات اقتضت استئناف البحث الإيتيقي حتى يقع وضع المشاريع التنموية والتصرفات البشرية محل نقد وحتى تقع مراجعة طرق استخدام التقنيات والوسائل ووضع معايير تحمّل المؤسسات والأفراد مسؤولية حدوث تجاوزات بحق البيئة. عندئذ يعطي ريكور الأولوية لامتحان الأشكال الجديدة من المسؤولية الموكولة إلى الإنسان والناتجة عن التغيير النوعي في الفعل البشري من جهة طبيعته العميقة وخصائصه المميزة[1].

من جهة أخرى أفضت الثورة البيولوجية إلى إنجاز عدة كشوفات على صعيد تهذيب الطبيعة البشرية وخاصة في مجالات الإنجاب والتحكم في الجهاز العصبي والجينات الوراثية والتخلص من الأمراض المزمنة والتقدم على الصعيد العلاجي لظواهر العقم والشيخوخة. غير أن العديد من الإحراجات الإيتيقية انبثقت عن هذه الثورة وحدثت تغييرات عميقة على صعيد الفرد والنوع وعلى علاقة الإنسان بالزمان والمكان وقدرته على التحكم في الحياة ووقع طرح مشكل الهوية الشخصية بجدية من منظور التمفصل بين الوراثي والمكتسب.

إن تزايد انتشار الإيتيقات الجهوية بعد الثورة البيولوجية يستمد مشروعيته من التغييرات العميقة التي حصلت للفعل الإنساني وهو ما يستوجب إعادة تعريف مبدأ المسؤولية وتغيير أسس الاختيار. زد على ذلك أن ما يغذي الاهتمامات الإيتيقية المعاصرة لا يقتصر فقط على تطبيقات علوم الحياة ومشاكل المحيط ومسألة التنمية والدور الملتبس لوسائل الاتصال وإنما يشمل كذلك **التقاطع** الذي يحدث بين السياسة والأخلاق في الاتجاهين سواء عندما تبتلع السياسة الأخلاق وتتحول إلى واقعية فجّة أو عندما تفرغ الأخلاق السياسة من وظيفتها وتحولها إلى يوتوبيا. « المفارقة هنا هي أن خلقنة (moralisation) الحياة السياسية تُطرح فوق العمق الإشكالي الذي لا يكون كذلك بالصدفة، ولكن بواسطة الدستور. والديمقراطية هي النظام الذي بالنسبة إليه مسار شرعنتها (légitimation) الخاصة يظل دائما جاريا ومتأزما»[2].

---

[1] Ricœur (Paul), *LI*, p.272.
[2] Ricœur (Paul), *LI*, p.277.

هنا ينتهي ريكور إلى استنتاج «أن هذه المنطقة الجديدة من السلطة هي أيضا منطقة جديدة من المسؤولية تدعو إلى اختيارات وقرارات من طبيعة إيتيقية»[1]. كما يدعو إلى فرض هذه الخيارات عن طريق السلطة الشعبية والإجماع التوافقي عبر تمويل البحوث الحساسة حول علوم الحياة وإصلاح الأضرار التي تحدثها التقنية في المحيط وتوقف دول الشمال عن تصدير فضلات تنميتها الفاشلة وبضائعها الكاسدة وقيمها القاصرة إلى دول الجنوب.

يلاحظ ريكور إمكانية حصول اتفاق حول الإقرارات أكثر منه حول التفكير التأسيسي رغم التباين الذي لا يمكن تجسيره بين اللاّأدريين والإيمانيين، ولذلك تم التعبير عن هذا التباين من خلال التمايز بين إيتيقا الغيرية وإيتيقا التواصل والمحاججة. كنتيجة لذلك يرى الفريق الأول ضرورة العمق المشترك والدائم للمعتقدات والذي لم يتعرض إلى أزمة والفريق الثاني يرى أهمية إحداث طفرة في الفعل الإنساني وصياغة معتقدات جديدة أو تسليط الضوء على جملة من المعتقدات المختلفة وإعادة صياغة الأوامر القديمة في صورة جديدة. المجموعة الأولى تسمى اقتناعات الحقل الخلفي (convictions d'arrière -plan) وتميز بين الإنسان الذي له كرامة ويجب أن يعامل في ذاته كغاية والشيء الذي له ثمن ويعامل دائما كوسيلة والمجموعة الثانية تسمى إقتناعات الحقل الأمامي (convictions d'avant- plan) وتدعو إلى احترام القيم الكونية مثل الصحة والمحبة والجمال والحرية والطبيعة[2].

إن أهم القواعد الذي ينبغي أن يتبعها البيولوجي هي احترام الشخص الفريد والذي لا يمكن تعويضه وتقدير المعرفة وإجلال أهل العلم وتحمّل الباحثين مسؤوليتهم فيما يتعلق بتأثير اختراعاتهم العلمية والتقنية على المحيط الثقافي. أما المجال الاقتصادي فيستوجب ربط التقدم الكمي بالنمو الروحي وتطوير القيم الإيتيقية مثل الشجاعة والوفاء والأمانة والضيافة والطيبة والرحمة والتسامح وعلمنة المجال السياسي[3].

---

[1] Ricœur (Paul), *LI*, p.277.
[2] Ricœur (Paul), *LI*, p.p.279.
[3] Ricœur (Paul), *LI*, p.p.280.

بناء على ذلك ينبغي تقديم إجابة عن السؤال المحير حول معايير الحكم التي يجب أن نتبعها من أجل مراقبة الثورة البيولوجية والرقمية المعاصرة وتخطي مرحلة الارتياب والفراغ الأكسيولوجي، وتحقيق التوازن بين عدالة المؤسسات وازدهارها وإشباع الرغبات المادية والمعنوية للناس. هناك مسؤوليات جديدة يلزم على الإنسان أن يتحملها في زمن العلم والتكنولوجيا وهي قياس الفعل وإسناده والمحافظة عليه وتسديده نحو غايات نبيلة وتخليصه من بؤس الإيديولوجيات. هكذا حيث هناك نمو في المعرفة وتطور في التقنيات يجب أن يرافق ذلك بشكل موازي تطور في التربية الأخلاقية للنوع البشري ونمو في الحكمة العملية والوعي الحقوقي [1].

على هذا الأساس ترتبط المسؤولية عند ريكور بالعزوية (imputabilité) وتحمّل تبعات الأفعال والتفكير في علاقة الفعل بفاعله والسياق الذي يتنزل فيه ونوع الغايات المستهدفة منه. هذا التصور الأدنى للمسؤولية يؤدي إلى عدة نتائج ويحدث عدة تغييرات في الفعل البشري لأنه موجه نحو المستقبل أكثر منه إلى الماضي ويفترض القيام بمهمة محددة وفق قواعد.

لقد صاغ يوناس مبدأ المسؤولية كما يلي: «افعل بالشكل الذي توجد معه إنسانية بعدك وإلى أقصى زمن ممكن»[2]. أما ريكور فيرى أن «الواقعة الجديدة تتمثل في كون الإنسان أصبح الآن خطيرا على الإنسان، إنه أصبح خطيرا على نفسه حتى بوضعه في خطر الحياة التي يحملها والطبيعة الآمنة التي قطع منها مرة واحدة مدنه المعلبة»[3]. لذلك تأتي فكرة تحمّل المسؤولية للرد على الخطورة والهشاشة. إن إيتيقا المؤسسة التي ينظّر لها ريكور تربط بين المسؤولية والعزوية وتحاول تخطي التعارض بين منطق الاستقلالية والمسؤولية ومنطلق الخضوع والتبعية وتجمع بين الغائية والواجبية وبين النجاعة والمردودية وترى أنه لكي يكون الناس ناجعين لابد أن يكونوا مسؤولين وتنظر إلي المؤسسة على أنها مصدر للمنافع والخيرات المادية وفي نفس الوقت مكان محبذ للثقافة وللارتقاء الشخصي.

---

[1] Ricœur (Paul), *L1*, p.p.282.

[2] « Agis de telle sorte qu'il existe encore une humanité après toi et aussi longtemps que possible », cité par Ricœur (Paul), *L1*, p.283.

[3] Ricœur (Paul), *L1*, p.283.

على هذا النحو تردّ إيتيقا المؤسسة على إيديولوجيا الإنتاجية وتدعو إلى تحمل المسؤولية الفردية وبناءإيتيقا الخدمات والتعامل الجيد مع النزاعات بين العناصر الفاعلة في المؤسسة. إن الغاية من المؤسسة هي جمع الناس من أجل إنتاج الخيرات وتحقيق حاجياتهم وفي نفس الوقت تحويلهم إلى كائنات فاعلة ومسؤولة وقادرة على صياغة حلول للمشكلات. إن المعايير التي تضعها إيتيقا الخدمات ليست من طبيعة ماهوية وإنما هي قواعد اصطلاحية وتواضعات اتفاقية تناسب السياق الاجتماعي وتتلاءم مع واقع التجربة المتعينة. وعلى الجملة فإن الغاية من المسؤولية الإيتيقية المؤسساتية هي إنقاذ البيئة من التلوث والتخريب وحماية الوضع الإنساني والحياتي الهش والمعرض للتلف سواء في السجل الحيوي أو في العلاقات بين الدول. إن هذا الوضع لا ينشد المعنى الإيتيقي إلا حينما يكتشف الفرد أنه لم يكن سيدا بالتمام على أفعاله وأن هذه الأفعال كانت سبب حدوث تغييرات عميقة لا يقدر على التحكم فيها ولا حتى أنسنتها وإصلاحها. وبالتالي فـــ «إن توسيع سجلّ التدخل الإنساني يحدث توسيعا في المسؤولية نفسها بالمعنى المحدد للعزوية »[1] وحينها لا يكون الأمر إيتيقيا وحسب بل هو سياسي كذلك. إلا أن رجال السياسة ينقسمون هم بدورهم إلى مثاليين أخلاقيين من نفوس طيبة وواقعيين برغماتيين من أبطال الفعل، لأن «ممارسة السلطة هي في نزاع تراجيدي بين الجانب المثالي للإقرار الأخلاقي والجانب البراغماتي للالتزام السياسي»[2].

هنا يعود ريكور إلى طرح مسألة **المفارقة السياسية** Pradoxe politique ويبين أن تراجيديا الفعل السياسي تمزقها الحاجة إلى التوجيه التقني والسلطة القانونية وممارسة العنف المشروع والتمييز بين ما هو مسموح به ويمكن فعله نظرا لأن «السياسي ليس سجلا عرضيا أو ثانويا بل هو مكان تصلب القرار على صعيد هذه الجماعات التاريخية التي هي الدول القومية »[3]. لكن متى يكف السياسي عن أن يكون مكان نزاع

[1] *Ibid.*, p.285.
[2] *Ibid.*, p.286.
[3] Ricœur (Paul), *LI*, p.287.

دائم بين الإقرار والمسؤولية ويطلب المدد من الإيتيقا ؟ وما هي الأسس التي ينبغي أن ترتكز عليها الإيتيقا؟ ولماذا ظل مطلب التأسيس مؤجلا ؟

في هذا السياق يقدم ريكور سببين يفسر بهما هذا التأجيل: السبب الأول يتعلق بأن الأجوبة الإيتيقية التي يمكن تقديمها للعلماء والسياسيين تندرج ضمن مستوى الاقتناعات المثبتة والموزونة جدا، والبعيدة بالتالي عن الإقرارات التي يصل إليها التفكير من درجة ثانية. أما السبب الثاني فإنه يرتبط بالمجتمع الديمقراطي الذي يسمح لهذه الإقرارات بأن تبقي على تساوقها إذا ما أرادت أن تمتلك فاعلية ثقافية، والحال أن التمشي التأسيسي يظل موضع سجال وتناطح باسم الوفاء للقيم الديمقراطية ذاتها. لكن كيف يمكن أن نفكر في الإيتيقا من وجهة نظر ديمقراطية؟ «إن الديمقراطية، ما يجب قوله، هي تعددية بالقياس إلى أنها تقبل تأسيسا هو في حد ذاته تعددي لاقتناع تم الاتفاق عليه بشكل واسع »[1]. لكن ألا يسقط ريكور في المركزية الأوروبية عندما يمدح الديمقراطية الغربية ويثني على مصادرها اليهودية-المسيحية والإغريقية-الرومانية ودون أن يذكر مساهمة الثقافات الأخرى في بلورة هذه الفكرة؟

إن النقطة التي يرتكز عليها ريكور هي اعتباره فكرة الديمقراطية ثمرة النزعة الإنسية التي بدأت بالإصلاح الديني في عصر النهضة وشهدت هبوب رياح التنوير وترسخ الحداثة. في هذا السياق الحجاجي يستعين ريكور بليك فيري الذي يدافع عن اقتضاء التأسيس الإجرائي[2] للإيتيقا للقطع مع تضارب المصالح الفردية في مسار الحجاج ولإثبات قدرة الإنسان على التحرر من التحديدات الجزئية وبلوغ المبادئ الكلية والقيم الكونية عن طريق الاتفاق. لكن «إيتيقا النقاش» أو «المحاججة» التي يعتمدها فيري رغم اعتمادها على أنطولوجيا متعالية إلا أنها تغض الطرف عن دور التقاليد والنفوذ في تقديم إقتناعات صالحة لتسديد الأفعال البشرية وتظل بالتالي وفية لتاريخ العقلانية الغربية. لكن ألم يكن فيري نفسه على وشك الاعتراف بمحدودية «إيتيقا النقاش» حينما بحث عن معنى المعنى وهو بحث يقوم على قراءة الدين الذي لا يمكن اختزاله إلى مجرد اعتقاد أو

[1] *Ibid.*, p.289.
[2] *Idem.*

تراث؟ هنا يستأنس ريكور بمفهوم حقل الإقرار المشترك الذي توصل إليه ماري دومنيك فليب عند مزاوجتها بين الأنطولوجيا والأنثربولوجيا الإغريقية وربطها بين المحبة والمسؤولية وتنصيصه على التجربة الأساسية التي تجعل إنسانا يكتشف قدرته على حب إنسان آخر. إن تجربة المحبة التي ترجع إلى التجربة الأساسية هي الأساس الذي يعطي المعنى للمسؤولية على الرغم من أنها تجربة خصوصية وليست البتة تجربة كونية. زد على ذلك أن النموذج هو حب المحبة ويقيم روابط مع الغيرية والحرية ويتميز عن الدين بتأكيده الاستقلالية الشخصية[1]. لكن ألا يمكن للدين أن يلعب دورا في تأسيس الإيتيقا ؟

يعود ريكور هنا إلى عمونيال ليفناس الذي طرح إمكانية ولادة إيتيقا تقطع مع مسلمات كل التراث الفلسفي الغربي. ويفسر لفيناس ذلك بتأكيده أن عناية الفكر الغربي بذاته قد أفضت به إلى التورم وممارسة العنف على الآخر وظل العنف تجاه الغريب هو العائق الذي يمنع قيام إيتيقا بالمعنى الحقيقي للكلمة. والحق أن ليفناس بنى مشروعه الإيتيقي بالكامل على نقد جذري لهيغل ولفكرة الكلية بوصفها إتماما منطقيا للفلسفة الغربية التي استباحت كل خارجية وتحولت إلى تأليفية كونية. مقابل فكرة الكلية يقيم لفيناس فكرة اللاّنهائيInfini بوصفها فكرة إيتيقية وتفترض وجودا إيتيقيا . إن اللّقاء بالآخر يفترض صلة مباشرة وعفوية وتكون واعية بالمسافة والفرق واللاّنهائي وشفافية الغير بواسطة وجهه. إن تجلي الغير بواسطة الوجه يحمّل الإنسان المسؤولية خاصة عندما ينظر إليه ببراءة ويقر ضعفه وعطوبيته. من هذا المنطلق ليست المسؤولية صفة مضافة إلى الذاتية وإنما هي بنيتها التكوينية وشرط إمكان التكامل مع الآخرين. لقد مثل تفكير لفيناس قطيعة مع التقليد الفلسفي الذي بدأ مع أفلاطون وانتهى إلى حد هيغل وسعى دائما إلى إلغاء آخرية الآخر واختزالها نسقيا في المطابق. لكن ما هي الأشكال التي ينبغي أن تأخذها المسؤولية تجاه الآخر حتى تواكب التحولات الجديدة في البيولوجيا ومنظومة الاتصال ودنيا الأعمال؟ وهل يمكن أن نتحدث عن تمديدات فلسفية للحدث الإيتيقي؟ الحق أن ريكور يعتبر أن ما قام به فيري من تأكيد الاستهداف الكوني الخاص بـــ « إيتيقا النقاش» وما فعلته

[1] Ricœur (Paul), *LI*, p.290.

ماري دومنيك فليب حينما استدعت التجربة الأساسية من أجل حب الحب وما فجره لفيناس من رجة في أسس الأنطولوجيا لمّا جعل الحدث الإيتيقي ينجز صدعا بين الكينونة والآخر، كلها تصب في وجهة نظر إقرارات الوعي المشترك وتدور حول فكرة المسؤولية. إلا أن فكرة المسؤولية فضلا عن إيتيقيتها هي فكرة سياسية ولعل «الطلب على الإيتيقا يتغذى مباشرة من أزمة الديمقراطية التمثيلية ومن المشاركة غير الكافية للمواطنين في الحياة العمومية »[1]. في نهاية المطاف يبدو من المشروع بالنسبة إلي ريكور أن يطرح المشكل الإيتيقي الذي يتعلق بالخير والسعادة في إطار سياسي عادل وذلك لأن «الانتماء إلى شيء معين مثل النظام الإيتيقي يكون في الآن نفسه عال وباطني هو مفتوح على سجال التأويلات. وإن الديمقراطية هي المكان السياسي الذي يمكّن لهذا السجال من أن يستمر في كنف احترام الاختلافات »[2]. لكن كيف يمكن تجاوز التناقض القائم بين الخضوع للواجب ومطلب الحرية؟ وفيمَ يتمثل الدور المنوط بالإيتيقا عند تدخلها في المجال السياسي؟ وأي جدة حملتها سردية ريكور إلى الأفق السياسي؟

2 – من السياسة إلى السياسي

الشأن السياسي ليس شأنا غريبا أو دخيلا عن التفكير الفلسفي عند بول ريكور ، إنه يتجذر في خطابه ويتنزّل في جوهر اهتمامه وما انفك يثير انتباهه طوال مساره حتى أنه يكاد يتحوّل إلى محور من محاور تفكيره ، ولكن المفارقة تكمن في عدم تخصيص كتاب مستقل يعالج المسألة السياسية ، فما هي أسباب ذلك؟ وعلى ما تقوم السياسة ؟ وما علاقتها بالسلطة؟ و ما السبيل إلى التعرف عن ماهية السياسي؟ كيف تم الانتقال من البحث في السياسة إلى تدبير السياسي؟ ألا يتعلق الأمر بالعزوف عن وهم التأسيس والتشييد والشروع في انهمام الإجراء والتسويغ؟

---

[1] Ricœur (Paul) , *LI* , pp.276-277.
[2] Ricœur (Paul) , *LI*, p.293.

حري بنا أن نميز بين الفلسفة السياسية والعلم السياسي وبين رجل السياسة والمفكر السياسي ونعيد قراءتنا لتاريخ الأفكار السياسية خاصة و «أن أصل الفلسفة السياسية أو العلم السياسي حسب الرأي التقليدي ليس أرسطو وإنما سقراط . وبالتحديد حسب شيشرون كان سقراط هو أول من أنزل الفلسفة من السماء لكي ينجزها في المدن وحتى يدشنها تدشينا صحيحا في الأحياء وحتى يلزمها بالقيام ببحوث حول الحياة وسبل الناس نحو الخير ونحو الشر»[1]. من ناحيته يذهب ليو ستراوس إلى أن «الفلسفة السياسية هي فرع من فروع الفلسفة بالمعنى الواسع. فالفلسفة السياسية تصبح إذن المسعى من أجل تعويض الرأي المتعلق بطبيعة الأشياء السياسية بواسطة معرفة طبيعة الأشياء السياسية...إن الفلسفة السياسية هي مسعى من أجل معرفة حقيقية في الآن نفسه لطبيعة الأشياء السياسية وللنظام السياسي العادل أو الجيد»[2]. لكن «العلم والتاريخ هما هاتان القوتان الكبيرتان في العالم الحديث اللتان نجحتا في النهاية في تدمير الإمكانية ذاتها للفلسفة السياسية»[3] وذلك لما كذّب التاريخ أحلام رجال السياسة وطموحاتهم وعندما كان «علم السياسة العلمي غير متطابق في الواقع مع الفلسفة السياسية»[4]. بصيغة أخرى الفلسفة السياسية هي أحد فروع الفلسفة النسقية أما العلم السياسي فهو أحد الاختصاصات التي تهتم بها العلوم الإنسانية والاجتماعية. إن التناقضات بين النظريات الأخلاقية هو الذي أدى إلى ضرورة الانتقال من الفلسفة السياسة إلى العلم السياسي نظرا لأن: «النزاعات بين المعايير الأخلاقية تنشئ في المجالات التالية: الذات الكونية وتعدد الشخصيات والمحيط المؤسساتي»[5].

إن الفلسفة السياسية تهتم بالنموذج السياسي الأفضل وما ينبغي أن يكون وتحاول تأسيس الوجود السياسي من خلال تمثلها لنموذج كوسمولوجي للطبيعة الكونية أو أنثربولوجي للطبيعة البشرية، أما العلم السياسي(Politologie) فهو يدرس الأنظمة السياسية كماهي ويبحث في آلياتها الداخلية وفي العناصر الفاعلة

[1] Strauss (Leo), *La cité et l'Homme*, trad. Olivier Berrichon-Sedeyn, Ed. Agora, Paris,1987, p.23.
[2] Strauss (Leo), *Qu'est- ce que la philosophie politique* ?, edition PUF, Paris,1992, pp.17-18
[3] *Ibid.*, p.23.
[4] *Ibid.*, p.20.
[5] Kayombo (Bernard Ilunga), Paul Ricœur, *De l'attestation de soi*, edition L'Harmattan, Paris, 2004, p.259.

فيها وفي الوظائف الناجعة التي يمكن أن تؤديها وفي ظروف تشكلها وأسباب تعطلها وتأزمها ويقترح نوعا من المعالجات النسبية.

إن الفلسفة السياسية في الحقبة القديمة تهتم بالإنسان والمدينة والفلسفة السياسية الحديثة تنطلق من الطبيعة كفرضية قبلية تستلهم منها نموذج الجسم السياسي المزمع تشييده. أما العلم السياسي في الحقبة المعاصرة فينطلق من الحياة كباراديغم يستلف منه عدته المنهجية من أجل بناء فضاء إنساني مشترك.

في العدد الذي خصصته مجلة «فكر» (Esprit) للاحتفال بعودة بول ريكور إلى حظيرة الفلاسفة الفرنسيين سنة 1988 والاعتراف بمجهوداته الفلسفية البارزة على الساحة القارية والعالمية ذكر الشارح جوال رمان أنه «إذا لم يكن كل فكر بالضرورة سياسيا فإن كل سياسة لا تتضمن في كل مرة فلسفة ما »[1]، ويفسر حرية التصرف التي تعامل بها ريكور مع الفكر السياسي بعدم الثقة في تسييس الفلسفة زمن ما بعد الحرب العالمية الثانية ورفضه تبني فكر مضاد للماركسية المنتصرة يتميز بالشمولية والتسلطية ورغبته في التمييز بين الفعل السياسي الملتزم والبحث النظري المتشكك واحترام كل حقل على حدة.

في هذا السياق يبحث ريكور إيديولوجيا عن يسار غير شيوعي يخرج الدولة من أزمة المشروعية التي تعاني منها ويعيد تأويل التراث الديني بما يتماشى مع القيم التقدمية ويعيد بناء العلمانية السياسية في اتجاه توجه اشتراكي ديمقراطي يحترم المؤسسات ويسمح للمواطنين بالحكم التفكري والفعل السديد، ويقيم تمييزا بين السياسة كنشاط يدور حول الحكم وكيفية الوصول إليه وممارسته والسياسي كبنية نشاط مشترك يسمح لجماعة تاريخية معينة باتخاذ قرارات ويقوم على تواتر عال بين البحث عن العقلانية التاريخية التي تعبر عن نفسها أساسا ببناء دولة القانون والاستعمال المحدود للعنف في خدمة السلطة[2].

---

[1] Roman (Joel) , « De l'action politique » in *Esprit* n°140-141, juillet-Aout 1988, p.7.

[2] «معرفة الذات وأخلاق الفعل »، حوار مع بول ريكور، ذكره دورتيي (جان فرنسوا)، **فلسفات عصرنا** ، مجلة العلوم الإنسانية، ترجمة ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، 2009، ص. 99.

إن النظرية السياسية التي يحاول ريكور تطويرها تنهل من الحس المشترك (Sens commun) بالمعنى الذي ذكره كانط في «نقد ملكة الحكم»[1] وتجمع بين الفلسفة السياسية المنحدرة من العقلانية الهيغلية والتي يمثلها اريك فايل وأرندت وباتوشكا وهابرماس وراولز وتتفادى الصراع العقيم في الجماعة السياسية بين القدامى والمحدثين وبين التوجه الليبرالي الفرداني والتوجه الراديكالي الجماعياتي كما حدث في ماي 1968 وتكاد تتحول إلى سقراطية سياسية[2].

لقد كان التركيز الكلي على المفارقة السياسية Pradoxe politique التي يثيرها الجمع بين الصراع المنظم ضد الطبيعة وعقلنة أنماط الإنتاج وعلاقات التبادل والاستهلاك والتنظيم المنهجي للعمل وإرادة العيش المشترك من أجل الخروج بالجماعة السياسية من أجل تفادي أكبر قدر من الضرر. من هذا المنطلق يحاول ريكور إعادة تشكيل العروة الوثقى بين الميتافيزيقا والسياسة بالعودة إلى أرسطو وهيغل وسبينوزا وبنقد مدرسة العقد الاجتماعي وأفلاطون وكانط وماركس. إن مفهوم المفارقة السياسية Pradoxe politique كما بلوره ريكور يحيل في إطار تفكيره المستمر في البنى السياسية للوجود البشري إلى ثلاثة معان: الأول هو الاستقلالية الذاتية للسياسي والثاني هو تخطي الصراع بين القدماء والمحدثين وبين المنزع الغائي والتصور الواجبي (الأدبياتي)، والمعنى الثالث هو تبني مفهوم الحكمة العملية قصد تجاوز الهوة التي تفصل الأخلاق عن الإيتيقا[3].

إن أهم حدث سياسي أثّر في التفكير الفلسفي لبول ريكور هو محنة بودابست[4] ووصمة العار التي لحقت الكتلة الاشتراكية وشمولية النظم التي تتبنى الفلسفة الماركسية، ولعل أكبر دافع للاهتمام بالسياسة بالنسبة إلى الفكر الفلسفي المعاصر هو تشكل الأنظمة الشمولية التي يقودها حكم فردي وحزب وحيد وتعرض الديمقراطية

[1] Kant (E), *Critique de faculté de juger*, traduit par Philonenko, edition Vrin, cinqieme tirage, Paris,1982, p.78. « le sens commun ne juge pas d'après le sentiment, mais toujours par concepts et ainsi qu'il arrive le plus ordinairement seulement d'après ceux-ci comme des principes obscurément représentés ».

[2]Thébaud (Jean-Loup), « Un socratisme politique » in *Esprit* , n°140-141, juillet-Aout 1988, pp.76-87.

[3] Ricœur (Paul), « Paradoxe politique », *Esprit,* mai 1957, N 5, p.p.260- 285.

[4]« L'événement de Budapest, comme tout événement digne de ce nom, a une puissance indéfinie d'ébranlement ; il nous a touchés et remués à plusieurs niveaux de nous-mêmes : au niveau de la sensibilité historique, mordue par l'inattendu ; au niveau du calcul politique à moyen terme. » Ricœur (Paul), *HV*, p.260.

إلى أزمات هيكلية. لقد كان هاجس ريكور الأول هو تجنب الهوة التي تفصل بين السياسي والقانوني وبين القوة والحق وبذل الجهد في سبيل التفكير في المرور من الحكمة التراجيدية إلى الحكمة العملية.

ولقد بحث ريكور عن علاقة الإيتيقا بالسياسة من خلال اشتغاله على نص ماكس فيبر منذ 1959 وتوصل إلى أن المعضلة الكبرى التي تقع فيها الجدارة السياسية ليست المشاعر الرهيفة والأحاسيس الرقيقة وإنما العنف المشروع Violence légitime الذي يظل يضغط في مركز الدولة. لقد ترتب عن ذلك تعريف السياسة بكونها توجيه المجموعة السياسية التي تسمى الدولة والتأثير الذي يمارس على هذا التوجيه بحيث لا يمكن الحديث عن السياسة دون التطرق إلى الإرادة التي تضع على ذمتها وتحت تصرفها عنف الدولة ودسيسة السلطة[1]. لذلك يذهب ماكس فيبر إلى القول «إننا نعني بالسياسة مجمل الجهود التي نبذلها قصد المشاركة في السلطة وقصد التأثير في توزيعها سواء بين الدول أو بين مختلف المجموعات داخل نفس الدولة[2].

إن التعريف السوسيولوجي الذي يقدمه ماكس فيبر للدولة يمر حتما عبر العنف الفيزيائي المشروع باعتباره الأداة التي تميزها عن أشكال السلط الأخرى وتسمح بهيمنة الإنسان على الإنسان وحسن التصرف في القدرة، غير أن النظرة المثالية تعزف عن كل ذلك وتمر إلى أدوات أخلاقية مثل العدالة الاجتماعية ومحبة النوع البشري. في السياق نفسه يميز ماكس فيبر بين الطابع الاجتماعي للمهنة والطابع الأخلاقي للجدارة وبين **«إيتيقا الاقتناع»** éthique de conviction و**«إيتيقا المسؤولية»** ethique de responsabilité وبين جدية السياسة والجدية الاجتماعية والأخلاقية للسياسة وبين المفكر السياسي ورجل السياسة وبين من يعيش من أجل السياسة ومن يعيش من السياسة وبين الإنسان السياسي ورجل الدولة [3]. علاوة على ذلك يناقش ريكور أطروحة ماكس فيبر حول أصالة إدخال الوسائل الإيتيقية في السياسة ونجاعة الوسائل السياسية في الإيتيقا مثل

---

[1] Ricœur (Paul), *LI*, p.233.
[2] weber (Max), *Le savant et le politique*, edition Plon-10/18, Paris,1959, p.101.
[3] Ricœur (Paul), *LI*, p.233.

القدرات الإبليسية كالقوة والعنف والكذب. إذ بأي معنى تستعمل السياسة القوة والعنف والكذب كوسائل ضرورية لتحقيق غايات إيتيقية مشروعة ؟[1]

تتمثل المفارقة السياسية Pradoxe politique في ارتباط أسس المشروعية التي تبحث عنها الدولة بسياسة الهيمنة وبالقدرة الكاريزماتية على القيادة والنفوذ الفردي للحكام ورؤساء الأحزاب مما حول الاشتغال بالسياسة إلى حرفة تتخطى العفوية والانفعال نحو الديماغوجيا والمهنية والمرونة. والغريب حسب ماكس فيبر أن المثقف قد لا يكون مؤهلا ليكون سياسيا محترفا وأن الموظف الحزبي ليس أكثر جدارة من الناشط السياسي الذي ينتمي إلى هيئات المجتمع المدني وأن المنظّر الكبير قد لا يكون صالحا للقيادة والتأطير والتعبئة والتنظيم والإشراف والتسيير[2]. صحيح أن صعود السلطة الكارزماتية قد أثمر بروز الاحتراف لدى رجال السياسة ولكن تشكل الآلة الانتخابية الحزبية يمكن أن يوصل إلى سدة الحكم أشخاصا غير حرفيين يعملون على خدمة المصالح الحزبية دون تدبير الشأن العام على أحسن وجه وقد يمنع أيضا السياسيين الفاعلين من الوصول إلى التأثير في الناس وإصلاح أحوال معاشهم. إن السياسي الحاذق يكون فاعلا ومفيدا عندما يكون هاويا ومستقلا وليس عندما يكون محترفا للعمل السياسي ويتخذ من النشاط السياسي مهنة يومية قد تتحول فيما بعد إلى مصدر ارتزاق. إن هواة السياسة هم أكثر فاعلية على مستوى الأداء السياسي من الذين يحترفون السياسة وذلك لاستفادتهم من الزخم الذي توفره الثقافة وحسن استثمارهم للعفوية السياسية وتحررهم من ضغوطات الالتزام الحزبي ومخاطر تقسيم العمل وظيفيا داخل المؤسسة السياسية[3].

هكذا يبرز ريكور الهوة التي تفصل مسؤولية المفكر السياسي تجاه دولته ومجتمعه ومسؤولية رجل السياسة ورجل الدولة ، فالأول يتحرك ضمن إيتيقا الاقتناع ويتحمل مسؤولية غير مباشرة والثاني ينشط ضمن إيتيقا المسؤولية المباشرة وهو مطالب بالنجاعة والإتقان في الأداء. «إن المفكر السياسي بتفكيره في السياسة يحول

[1] Ricœur (Paul), *LI*, p.234.
[2] Ricœur (Paul), *LI*, p.p.234.235.
[3] Ricœur (Paul), *LI*, p.235.

رجل السياسة نفسه إلى موضوع للتفكير، ولكن دينه إزاء رجل السياسة يكون ثمرة احترامه الخاص لقرادة الفعل السياسي»[1]. وبالتالي فــ«إن المفكر السياسي قادر على انتشال رجل السياسة من عفويته مثلما ينتزع من نفسه عفوية المثقف»[2]. زيادة على ذلك يميز ريكور بين السياسة والسياسي في كتاب «**التاريخ والحقيقة**» ويرى أن السياسي يأتي بالعقلنة إلى التاريخ ويشكل تنظيما عقلانيا وأن السياسة هي اتخاذ قرارات وتأثير مستمر في مقصد الجماعة البشرية قصد إخراج الناس من الشر الأكبر بتحقيق منفعة عامة وبلوغ أكبر قدر من العقلنة ولذلك فإن «السياسي لا يكون دون السياسة»[3]. في الواقع لا يتعلق الأمر عند ريكور ببلورة فلسفة سياسية تعيد ضبط مبادئ الحق وأسس الحكم وإنما يكتفي بالقيام بتحقيق شهادة الذات عن عصرها ومجتمعها حينما تحيا وسط مؤسسات ويبحث عن فهم طبيعة عمل السياسي في إيجاد الصلة بين الجزئي والكلي والخصوصي والكوني. «من وجهة النظر هذه يمكن أن نعرّف السياسة على أنها تعقل متعدد الأصوات(phronesis polyphonique). وأن النقاش البرلماني، الذي تستعمله السلطة السياسية في الدول الديمقراطية من أجل الحكم، و الإستفتاء والأشياء الأخرى المشابهة ليست أشياء أخرى سوى من وجهة نظر التعقل المتعدد الأصوات. ولكي نقوله بشكل مختلف، إن الأشخاص يتميزون كثيرا من أجل العثور على شكل تاريخي متعين ويناسب الآن وهنا على أن يعطى إرادة العيش المشترك» [4].

إن المؤسسات السياسية هي حسب ريكور المكان المناسب الذي يتحقق فيه التعقل جماعيا وذلك من خلال النزاعات بين النظريات والقوى وإدارة النقاش بطرق عقلانية وسلمية، وهي كذلك بنية إرادة العيش المشترك التي تعبر عن الطابع الجمعي للحكمة العملية.«على مستوى الفلسفة السياسية، وبشكل أخص نظرية الدولة التي يقود إليها كل التوسع في الشروحات. إن رهاني هو أن ديالكتيك الأخلاق وأخلاق الواجب...يترابط ويتفكك مع

---

[1] Ricœur (Paul), *LI*, p.236.
[2] *Ibid.*, p.237.
[3] Ricœur (Paul), *HV, p.268.*
[4] Kayombo (Bernard Ilunga), *Paul Ricœur, De l'attestation de soi*, op.cit. pp.260. 261.

الحكم الأخلاقي الظرفي، من دون أن نزيد عليه، كهيئة ثالثة الشيمية (الخلوقية) التي هي ثمرة فلسفة الروح في بعدها العملي»[1].

من هذا المنطلق يرفض ريكور تبني مصطلح فلسفة سياسية بالمعنى الهيغلي ويفضل الاشتغال على الفكر السياسي كما صاغته حنة أرندت واريك فايل وماكس فيبر وغيرهم، واختار تنزيل المسألة السياسية في قلب المفارقات التي يجابهها ودعا العلماء والمثقفين إلى الانخراط في التجربة السياسية نظرا لأن السياسة تظل ميدانا حيويا من أجل بناء الكائن المكتمل بقوله: « لقد قلت وأكرر مشكلتي ليست أن أقترح هنا فلسفة سياسية توازي تلك التي أقامها اريك فايل أو كورنيليوس كاستورياديس أو كلود لوفور. إنها فقط معرفة ما إذا كانت الممارسة السياسية تستدعي اللجوء إلى قوى أخلاقية واجبية ملموسة، لا تجد مجالا للمزاولة إلا ضمن إطار معرفة للذات تملكه الدولة بما هي دولة»[2].

علاوة على ذلك إن مفهوم الديمقراطية الذي يقترحه هو لفظ غير قابل للتحديد ومهمة بلا نهاية وهو ليس فقط « وضع السيطرة تحت رقابة السلطة المشتركة»[3] وإنما إبرام العقد الشرعي بين المواطنين واتفاقهم على اختيار ممثليهم في كنف الحرية والتسامح والسلم. إلا أن فكرة الديمقراطية تظل تعاني من نقص المشروعية وتقع في الخطأ بحكم الهوة بين دين السلطة والقدرة على التأسيس والتسويغات التي تعرضها على المواطنين وتبرر بها ممارساتها. «هذا الخطأ الذي يسميه ريكور هوة في الشرعنة يعني أن السلطة التي تطلب من الدمقراطية مسكونة بواسطة أزمة جوهرية، وهي ليست شيئا أقل من أزمة هوية: الشعب السيد لا يعترف به في جهاز الدولة التي تحكمه»[4].

بناء على ذلك ، يعيد ريكور الاشتغال على المفارقة السياسية paradoxe politique التي كان قد اكتشفها في كتاب « **التاريخ والحقيقة**» وطورها في كتاباته المتأخرة مثل : «**من النص الى الفعل**» و « **قراءات3:**

---

[1] ريكور (بول)، **الذات عينها كآخر**، مصدر مذكور ، ص. 474.
[2] ريكور (بول)، **الذات عينها كآخر**، مصدر مذكور ، ص. 480.
[3] ريكور (بول)، **الذات عينها كآخر**، مصدر مذكور ، ص. 487.
[4] Goyard-Fabre (Simone), *Qu'est-ce que la démocratie ?*, op.cit.p.182.

في السياسي» و«**عين الذات غيرا**» و«**العادل1و2** » وخاصة عندما يفرق بين السلطة والتسلط ويكشف عن تلازم الشكل القانوني في الدستور مع القوة والولادة عن طريق العنف في بنية الدولة الحديثة ويبحث عن شروط الاستعمال الشرعي للعنف والاعتراف المتبادل بين الأفراد والهيئة العليا كمعيار للسياسي. من جهة أخرى يميز ريكور بين الديمقراطية من جهة ارتباطها بفكرة الصراع والديمقراطية من جهة ارتباطها بفكرة السلطة بقوله: «إن الدولة الديمقراطية بالنسبة لفكرة الصراع، هي الدولة التي لا تقترح نفسها لمحو الصراعات وإنما تسعى إلى إيداع الطرق التي تسمح لهذه الصراعات بالتعبير عن ذاتها وبإمكانية التفاوض بصددها. إن دولة القانون بهذا المعنى هي دولة النقاش الحر المنظم »[1] ويطالب ريكور فضلا عن ذلك بأن تتوفر فيها التعددية الحزبية وأن يشهد الفضاء العمومي انفتاحا ويتحول إلى ساحة للنقاش العقلاني الحر حول السياسة العامة والأهداف الكبرى للدولة. أما النوع الثاني فيعرفه كما يلي: « إن الديمقراطية هي النظام الذي تكون فيه المشاركة في القرار مضمونة بالنسبة لأكبر عدد من المواطنين. إنها إذن النظام الذي يتقلص فيه الفاصل بين الرعية والحاكم»[2]. ويشترط بأن تحكم الدولة سيادة الغايات وأن تقسم السلطة ضد ذاتها وتراقب كل دائرة الأخرى بحيث يشعر كل فرد بأنه معترف به من قبل الجميع ويستقل القضاء ويكون كل واحد حاكما ومواطنا في نفس الوقت. هكذا يعترف ريكور بعدم وجود تعيين أخير بالنسبة إلى أسس السلطة والقانون والمعرفة والنظام السياسي الأمثل ويترك الموضوع للمداولة ويتفق مع كلود لوفور في كون الديمقراطية « تولد من ثورة تقوم داخل الرمزية الأساسية الأعمق ومن هناك تنبثق أشكال المجتمع، والنظام الذي يقوم هو الذي يقبل تناقضاته هو نفسه إلى درجة أنه يضفي الطابع المؤسساتي على الصراع »[3]. موقف ريكور هذا يشاطره فيه بيتير كامب وخاصة في النقاط التي ذكرها ريكور في فصل «الإيتيقا والسياسة» من كتابه من «**النص إلى الفعل** » وهي كون «1- السياسي هو تنظيم الجماعة في الدولة بواسطة صيانة التراث الحي

[1] ريكور (بول)، **من النص الى الفعل، أبحاث التأويل** ،مصدر مذكور، ص.281.
[2] ريكور (بول)، **من النص الى الفعل، أبحاث التأويل** ، مصدر مذكور، صص 281.282.
[3] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور. ص.493.

(ايريك فايل) وحماية حرية كل واحد (حنة أرندت). 2- إن هذا السياسي لا يختزل إلى الاقتصاد الذي ينظم الشغل وعلاقات الإنتاج. 3- إن إيتيقا الاقتناع أو التحفيز العميق لا تختزل في السياسي الذي يطلب إيتيقا المسؤولية(حسب التمييز الشهير لماكس فيبر) بتضمن احترام المعتقدات والاهتمام بما هو قابل للإنجاز»[1].

لكن الشارح بيتر كامب يقر بوجود نسيان من طرف ريكور في فلسفته السياسية للدور الكبير الذي تضطلع به التقنيات في المجتمعات الصناعية خاصة عندما وصف إنسان التقنية بأنه إنسان الحساب الاقتصادي والميكانيزم الاجتماعي وأنه الإنسان الأول الذي يعيش بصورة كونية ويفهم بواسطة العقلانية الكونية التي تتميز بالصراع المنظم ضد الطبيعة والتنظيم المنهجي للعمل وعقلنة العلاقات بين الإنتاج والتبادل والاستهلاك. في السياق نفسه يصرح: « لا ننسى أن إنسان التقنية هو الذي خلق، بالنسبة إلى ذاته وإلى غيره، مشاكل عديدة والتي تهدد الوجود الحسن للناس: مشاكل في الصحة وفي الحماية والحرية والمعلومة الموثوق بها والكافية»[2].

من هذا المنطلق انصب جهد بول ريكور على غرس الإيتيقا في الحقل السياسي تنظيرا وممارسة وذلك بأن جعل وظيفة السياسي هي حماية الحريات من كل انتهاك وفي ذلك قد صرح: «لا تتمثل إيتيقا السياسي في شيء آخر سوى في خلق فضاء للحرية »[3]. إن الأساس في كل إيتيقا عند ريكور هو حماية الحرية، وبذلك يمكن اعتبار ريكور الفيلسوف الذي ناهض الدولة الشمولية والعنف والإرهاب ونقد التيارات الماركسية الأرثودكسية المتأثرة بستالين وماوتسي تونغ[4] والإيديولوجيات المغلقة والعنصرية التي تقوم على التمييز على أساس العرق والدين واللّغة وفتّش بجدية عن فلسفة تهتم بالحق والعدل وتحدد مستلزمات الفعل الإنساني القويم وتضع ملامح إيتيقا المسؤولية وشروط الفضاء العمومي الديمقراطي[5].

---

[1] Kemp (Peter), « Un oubli dans la philosophie politique de Ricœur » in *Paul Ricœur, les métamorphoses de la raison herméneutique*, op.cit .p.217.
[2] Kemp (Peter) , « Un oubli dans la philosophie politique de Ricœur », op.cit. p.219.
[3] Ricœur (Paul), *TA*, p.403.
[4] Ricœur (Paul), *LI* , « Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise », Seuil, 1994 , pp. 315-341.
[5] Voir Ritivoi (Andreea Decieu), *Paul Ricoeur, Tradition and Innovation in Rhetorical Theory,* « chapitre five: the Police», State University of New york Press, 2006.p.p.125.155.

غني عن البيان أن بول ريكور يبحث في مقاله « **مهمات المربي السياسي**» الذي نشره في عام 1965[1] عن شروط إنجاز فعل سياسي ناجع من طرف المربي السياسي ولعل الرصيد البشري الذي يعول عليه ليس هم الأشخاص غير الملتزمين من النخب وإنما هم الناشطون والمثقفون الذين خضعوا لتربية حزبية وتدريب مكثف ضمن هيئات المجتمع المدني وتحموا مسؤوليات سياسية. من هذا المنطلق ترتبط التربية السياسية بالحرية الفكرية والنقد والمحاسبة وحرية إبداء الرأي والقدرة على الالتزام بالقيم المدنية. ويفتش ريكور في هذا الإطار عن خصائص وطبيعة المجتمع الذي يسعى السياسي إلى تربيته وتمدينه ويثير في نفس الوقت مشكل علاقة ظاهرة التحضر بالخطوط العامة للنجاعة.

على هذا الأساس يتفادى ريكور مشكل التمييز الزائف بين الثقافة والحضارة ويستنطق اللّسان الألماني عند تمييزه بين لفظ (Kultur) الذي يعني القيم واللفظ (Zivilization) الذي له معنى واسع يضم الوقائع الثلاثة وخاصة التقنية والتقدم العلمي ووجود مؤسسات مستقلة والقيم الثقافية والخلقية. « آخذ لفظ الحضارة بالمعنى الواسع الذي يغطي ثلاثة وقائع: الأدوات والمؤسسات والقيم»[2]. إن الأدوات تعني التجهيزات والتقنيات والوسائل أما المؤسسات فهي الهيئات والمنظمات المستقلة والأطر القانونية والهياكل الحكومية، بينما القيم هي المعايير والمبادئ والغايات.

ما هو هام في نص 1965 هو تعريف المؤسسة وفق جدلية الاجتماعي والقانوني، فالمؤسسة تتكون من أشكال من الوجود الاجتماعي تكون من خلالها العلاقات بين الناس مضبوطة بشكل معياري، وتتشكل أيضا من القانون الذي يعبر عنها بصورة مجردة. غير أن هذا التعريف يظل ستاتيكيا ثابتا لأن « معنى المؤسسة يغطي حقل تجربة أكثر اتساعا من النسق القانوني لمجتمع معين »[3]. أما المعنى الديناميكي للمؤسسة الذي يبحث عنه ريكور فيربطه بالسياسي وبممارسة السلطة وليس فقط بالقانوني أو بالاجتماعي. «إن المؤسسة لم

[1] Ricœur (Paul), « Tâches de l'éducateur politique » in *L1*, p.239.
[2] Ricœur (Paul), *L1*, pp.239 - 240.
[3] *Ibid.*, p.242.

تعد ممثلة بواسطة القانون وإنما بواسطة ما يمكن أن نسميه، بالمعنى الواسع للكلمة، «السياسي» ، أي اتخاذ القرار والقوة في مستوى الجماعة»[1]. غير أن الفعل السياسي لا يمكن اختزاله في المعالجة التقنية التي يجيدها الخبراء من ذوي الاختصاص بل يتطلب وظيفية المؤسسات وقدرتها على الأداء والاستمرار في العمل فضلا عن تدخّل القيم. فريكور يميز بين تفكير الفلاسفة الأخلاقيين في القيم الذي يتميز بالنسقية والتجريد وبين الانخراط في تجربة أخلاقية عينية مشتركة تتقاسمها جماعة معينة.

والحال، أن الأمر لا يتعلق بمبادئ عامة مثل العدالة والمساواة وإنما بتقييمات ملموسة تبين مواقف الناس من مشكلات الشغل والملكية وممارسة السلطة والتصرف في الزمن. فالقيم التي تتبناها الجماعة تؤثر في طريقة تصرفهم مع التقنيات وتحدد دور المؤسسات في الارتقاء التدريجي بالناس في سلّم التحضر ذلك أن القيم هي الجوهر الروحي الذي يعبر عن حياة الشعوب وتعبر عنها التجارب السياسية والعادات والتقاليد والأعراف والذاكرة الحية والمخيال الجمعي واللاشعور السياسي والرموز والقصص والسرديات والأساطير والأديان والتمثلات العفوية والآراء الشائعة والمعتقدات. و «في النهاية نعثر على ما يبدو النواة نفسها لظاهرة الحضارة، أي مجموع الصور والرموز، التي من خلالها تعبر مجموعة بشرية عن تكيفها مع الواقع ومع المجموعات الأخرى ومع التاريخ »[2]. في السياق نفسه يسمي ريكور هذا النسغ المطمور بالنواة الإيتيقية الأسطورية ويعتبرها تجسد القدرة الإبداعية للجماعة وتجمع في الآن نفسه بين التخييلي والأخلاقي.

« يمكن أن نقول إن كل مجموعة تاريخية تمتلك فكرة معينة ما عن وجودها الخاص والتي تمثل الشكل المحدود لاختيارها الوجودي، بهذا المعنى تمتلك كل مجموعة تاريخية مقاما(Ethos) وإيتيقا فريدة التي هي قدرة على الخلق مرتبطة بالتراث وبالذاكرة وبالتجذر العريق »[3]. إن القلب النابض للحضارة يظل يخفق بمجموع المواقف الملموسة التي تنمذجها الذاكرة التقويمية وتنجزها الجماعة البشرية بشكل تدريجي عبر

---

[1] *Idem.*
[2] *Ibid.*, p. 246.
[3] *Idem.*

التجارب التاريخية. لكن إذا كانت كل جماعة بشرية تمتلك إيتيقا فريدة ألا يؤدي ذلك إلى نفي وجود مقام كوني (Ethos universel) ؟ ولماذا حصل إجماع حول كونية الحضارة التقنية؟

والجدير بالملاحظة أن الإنسانية تقوم على التعدد والتنوع في اللغة والدين والثقافة والعرق ولكنها تمتلك قواسم إيتيقية مشتركة تتمثل خاصة في تجربة التناهي التاريخي ويمكن استخلاص قيم كونية من التجارب الأخلاقية النسبية والمختلفة. إن الإبداعية والتواصلية والتفاعلية هي مسالك إيتيقية وتدبيرات وجودية اخترعتها الإنسانية كافة للتغلب على ما يتميز به الوضع البشري من بؤس ومعاناة وألم وشر وهشاشة وعنف. لكن ريكور يحذّر من التأليفات العنيفة والاختزالية التي عرفتها التجارب التاريخية باسم الكليانية والشمولية والجمعانية والتي ألغت الفرادة والتميز والخصوصية والشخصية .[1]هھنا تكون أهمية تدخل المربي السياسي المختلف عن السياسي المحترف وعن التكنوقراطي وعن الكاتب وعن الأستاذ وعن الواعظ الديني والأخلاقي وعن المثقف وعن الصحفي الإعلامي. إن مسؤولية المربي السياسي في مجال التقنيات والخيارات الاقتصادية لا تنحصر في احتجاجه على الجور واللامساواة بل في إعداد الناس من أجل اتخاذ قرار جماعي صائب تجاهها والنضال من أجل تشييد ديمقراطية اقتصادية وإظهار الدلالة الإيتيقية لكل منوال تنموي وتوفير المحصنات الأخلاقية ضد الاستهلاك والاستغلال والاحتكار. و«إذا كان التطور الراهن في مجتمعاتنا هو نتيجة إبداع جماعي فإن هذا الأخير يستدعي أيضا مسؤولية جماعية. ونحن مدعوون إذن إلى إبداع وسائل هذه المسؤولية الجماعية. وهذا ما أسميه « ديمقراطية اقتصادية» »[2]. لكن ما الجديد الذي سيضيفه المربي السياسي عند تدخله في سير المؤسسات التي تندرج ضمن اهتمام رجل السياسة؟

في هذا المقام يطرح ريكور مجددا علاقات السياسة بالإيتيقا ويعتبرها علاقات عسيرة ومفخخة ولذلك يشتغل مجددا على التمييز الذي قام به ماكس فيبر بين إيتيقا الاقتناع وإيتيقا المسؤولية ويعلن أن « الصحة الجماعية

---

[1] Ricœur (Paul), *LI*, p.247.
[2] Ricœur (Paul), *LI*, pp .250- 251.

ترتكز في النهاية على صواب العلاقات بين الإيتيقيتين»[1]. إذا كانت إيتيقا الاقتناع تلائم مجتمعات الفكر والثقافة والجماعات الدينية فإن إيتيقا المسؤولية تلتقي مع أخلاق القوة والعنف المنظم والمبرمج. إن مهمة المربي السياسي تتمثل في منعه اختزال إيتيقا الاقتناع في إيتيقا المسؤولية حتى لا نسقط في الواقعية السياسية وما تتميز به خلط بين الغايات والوسائل كما في حيلولته دون اختزال إيتيقا المسؤولية في إيتيقا الاقتناع حتى لا نسقط في أوهام المثاليين. «إن إيتيقا الاقتناع لا يمكنها أن تفعل إلا بطريقة غير مباشرة وتحت الضغط المتواصل الذي تفرضه على أخلاق المسؤولية والقوة »[2]. معنى ذلك أن المطلوب ليس تحقيق إيتيقا الاقتناع على التو وإنما التعبير عنها من خلال ضغوطات تمارس على إيتيقا المسؤولية. ولعل خير مثال على ذلك هو اليوتوبيا وما توفره من فرص للانعتاق من السائد والحلم بالأفضل وما تقوم به من إسناد للايديولوجيا في دورها الإدماجي والتبريري والتحريفي للواقع. في مرحلة ثالثة يبحث ريكور عن طرق تدخل المربي السياسي في القيم الحضارية ويركز على فكرتين ناظمتين: الفكرة الأولى تتعلق بالدور الذي سيلعبه المربي السياسي في إدماج أدوات الحضارة التقنية في نمط الحياة العادية للناس الذين ينتمون إلى شخصية ثقافية معينة. فـ « هذه الحضارة الكونية تمارس على النواة الخلاقة لكل واحدة من المجموعات التاريخية فعل تآكل وتحطيما ناعما»[3]. هنا يكون دور المربي السياسي هو دور الحَكم بين كونية التقنيات وشخصية الحقل الإيتيقي والسياسي ويعمل على تحقيق التوازن بين زمن التقدم والاكتساب والتحصيل وزمن الإبداع والحلم والتذكر والترسب وذلك بالمساهمة في إعادة تأويل اللقاء وتحويله من صدمة إلى تفاعل. أما الفكرة الناظمة الثانية فتخص تدخل المربي السياسي في القيم وتتمثل في إعادة إحياء قيم الماضي والتراث عن طريق إعادة التأويل وإعادة التملك.

غير أن تأويل التقاليد هو عملية تتراوح بين الارتياب في المعتقدات الأسطورية والآراء المغشوشة مثل التواكل والانتظار والهروب من تحمل المسؤولية وسوء النية وإثبات القيم الايجابية والتقدمية التي تكتنزها

---

[1] *Ibid.*, p. 251.
[2] *Idem.*
[3] *Ibid.*, p. 254.

التقاليد مثل التآخي والإيثار والتحلي بروح البذل. هكذا يتمحور شغل المربي السياسي حول الصراع من أجل الديمقراطية الاقتصادية ومن أجل مشروع يجد فيه كل الناس- جماعات وأفرادا- ذواتهم. إذن، لعل مفهوم المربي السياسي هو المفهوم الرابط بين السياسة والسياسي. فإذا كانت السياسة هي « النشاط الاجتماعي الذي يفترض أن يضمن بواسطة القوة المؤسَّسَة عموما على الحق الحمايةَ الخارجية والاتفاق الداخلي لمجموعة سياسية معينة بتوفير النظام وسط الصراعات التي تنشأ من تنوع وتناقض الآراء والمصالح»[1] فإن « السياسي هو المكان الذي تتكثف فيه جميع المشكلات المثارة في كل القطاعات الأخرى، إنه أيضا المكان حيث الطابع الإشكالي الذي يرتبط بالتحولات المعتبرة، يشتد بواسطة الأشكلة الخاصة للسياسي من حيث هو سياسي»[2]. هذا التمييز نجده عند جوليان فروند أيضا حيث «السياسي من حيث الماهية هو قدرة في المجتمع تترجمها السياسة إلى أفعال ملموسة وعارضة من التنظيم بنفس العنوان الذي يكون فيه العلم قدرة المعرفة التي يترجمها رجل العلم إلى فعل...إن السياسة هي قلب الوحدة الاجتماعية»[3].

كما لا يخلو الفضاء السياسي حسب فروند من طلب المصلحة العامة ومن استخدام وسائل سلمية لكن السياسة تتطلب القوة والإكراه لتنفيذ قراراتها وبلورة مشروعها. من هذا المنطلق« إن الموضوع المباشر الذي يحرص عليه السياسي(le politique) من حيث طبيعته هو السهر على الخير المشترك للمجموعة السياسية: وبالتحديد عبر هذه الوساطة، الخير الذي يخص كل عضو على حدة »[4]. لكن « السياسة يمكن أن تظهر أيضا كعقبة أمام طموحاتنا وكتحريف لتصورنا التوحيدي»[5].

إجمالا، ما حاوله ريكور هو فلسفة عملية تجمع بين أنثربولوجيا الفعل والفكر السياسي وأنطولوجيا واضحة المعالم ومستقرة وجدلنة للإتيقا والسياسة. لكن «إذا كانت أنطولوجيا الفعل تقود منطقيا إلى إشعال السؤال عن المدينة وتكوين تفكير سياسي فإن هذا الأخير يمتلك على الأقل خاصية الكشف وإضاءة البعد المعضلي

---

[1] Freund (Julien), *L'essence du politique*, edition Sirey, Paris,1965, p.751.
[2] Ricœur (Paul), *LI*, p. 277.
[3] Freund (Julien) , *L'essence du politique, op.cit.*, pp.36-37
[4] *Ibid.*, p.756.
[5] *Ibid.*, p.757.

للباركسيس»[1]. وعلى الجملة فإن «السلطة هي البنية الأساسية للسياسي...بفضل السلطة يصنع الإنسان التاريخ»[2] ذلك أن «أول حق للإنسان، وربما الوحيد غير القابل للنقاش من حيث هو حق قانوني، هو الانتماء إلى جسم سياسي محدد» [3]، بعبارة أخرى إن الحق لكل كائن إنساني هو أن يكون عضوا في جماعة سياسية وأن يمتلك مواطنته كاملة وألا يتم إقصاؤه من النظام السياسي؟

3 - من العدالة إلى العادل

إن مأزق اللاّمساواة بين الأشخاص والطبقات والثقافات والدول هو الذي دفع بول ريكور إلى التفكير في المفارقات التي تهز الوضع البشري. وقد لاحظ ريكور«أن لفظ ظالم يرد دوما عند أفلاطون وأرسطو قبل لفظ عدالة. ربما من هنا نمر فعلا إلى مشكل العدالة، عبر الشعور بالظلم، وعبر الشعور بوجود قسمات غير عادلة. هذا ظلم ! صرخة نطلقها مدوية للتعبير عن سخطنا إزاء ما ليس عادلا، وهي التعبير الأول عن حس العدالة لدينا »[4]. فهل اللامساواة خاصية طبيعية أم أنها بنية علائقية مكتسبة؟ بماذا نفسر وجود أشكال من التفاوت في الوضع الطبيعي حيث لا طبقات ولا ملكية خاصة وهل من العدل أن نعامل أشخاصا متفاوتين بالطبيعة بنفس القيمة؟ ما الذي يبرر بروز فوارق مكتسبة في التراتبية الاجتماعية والثروات المادية والممتلكات وفي درجات التمتع بالحياة؟ ألا تمثل الرغبات غير المتناهية والحاجيات غير القابلة للإشباع من العوائق التي تنتصب أمام تحقيق العدالة؟ ألا يجب عندئذ أن نلتجئ إلى مبدأ الإنصاف Equité من أجل الإفلات من قبضة مبدأ المنفعة العامة والتحرر من البراغماتية؟

كيف نحول الإنصاف إلى مبدأ توجيهي قادر على تأسيس العدالة بما أن « العادل Juste ليس حينئذ المحمود ولا القانوني وإنما المنصف»[5]؟

---

[1] Mongin (Olivier), *Paul Ricœur*, op.cit.p. 74 .
[2] Ricœur (Paul), *Histoire et Vérité*, p.133.
[3] Ricœur (Paul), préface du livre de Even-Granboulan (Geneviève), *Une femme de pensée, Hannah Arendt*, éditions Economica, Paris,1990, p.2.

[4] ريكور (بول)، **الانتقاد والاعتقاد**، مصدر مذكور ، صص. 35-36.
[5] ريكور (بول)، **العادل**، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 34.

إن العدالة Justice في معناها اللغوي هي إعطاء كل شخص حقه حسب القانون المدني مع ضرورة احترام حقوق الآخرين، وهي بهذا المعنى تتعارض مع مبدأ الأنانية الذي يزعم لنفسه حق امتلاك كل شيء ومبدأ الجور كذلك الذي يعتدي على حقوق الخرين، غير أنها قد تعرّف بكونها التقسيم الصحيح والدقيق للخيرات والثروات على الجميع عن طريق قاعدة النسبية. وقد كان جان راولز محقا حينما قال: « إن العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية مثلما أن الحقيقة فضيلة الأنساق الفكرية» [1]. الطموح الأول لريكور هو رفع العدالة إلى أعلى درجة في سلم قيم المجال العملي وذلك بإجراء فصل بين العدالة والحقيقة والجمع بين العدالة والمؤسسات[2] ولكنه بعد ذلك ضمّن الحق في العدل وأدرج فكرة العدالة في المحور العمودي الذي يقود إلى تفوق الحكمة العملية والاعتماد الإجرائي على مفهوم العدالة كإنصاف أسوة بجان راولز [3]. وقد يترتب عن هذا التعريف أن العدالة توجد في وضعية متناقضة مع الحق. إن الإشكال الذي يُطرح هو إشكال العلاقة بين الحق الطبيعي والقانون الوضعي؟ في الواقع يوجد اختلاف بين الحق الطبيعي والقانون الوضعي، فالأول هو ما يتفق مع نظام الكوسموس ويرتبط بدرجة القوة ويحقق تناسق الطبيعة البشرية مع الطبيعة الكونية أما الثاني فيستمد مشروعيته من الحق الطبيعي وهو متغير بتغير ظروف التطبيق وخصوصية الممارسة [4]. في نفس السياق وفي إطار الوجود الاجتماعي السياسي ونظرا لتبعية القوانين للحق الكوني يميز أرسطو بين ثلاثة أنواع من العدالة: تبادلية (commutative) وتوزيعية (distributive) وجزائية ردعية (répressive)[5].

بناء على ذلك تستند العدالة التبادلية على تساوي المتبادلين في الحقوق والواجبات وتساوي الشيئين المتبادلين في القيمة ونعبر عليها بطريقة رياضية كما يلي: إذا كانت أ تساوي ج وإذا كانت ب تساوي ج فإن أ تساوي ب، أما العدالة التوزيعية فترى أنه من غير العدل أن نساوي في توزيع الخيرات بين أفراد غير

---

[1] Rawls (John), *Justice et démocratie*, edition Seuil, par Catherine Audard, Paris, 1987.p.29.

[2] ريكور (بول)، **العادل، الجزء الثاني**، مصدر مذكور ، ص. 363.

[3] ريكور (بول)، **العادل، الجزء الثاني**، مصدر مذكور ، ص. 365.

[4] *Les Notions philosophiques*, Dictionnaire 1, op.cit.p.697-698.

[5] Aristote, *Ethique à Nicomaque*,V,3, 1129b 13-14, traduction par J. Volquin, edition Garnier- Flammarion, Paris, 1965.p.p.128-129-130.

متكافئين في القوى والملكات الطبيعية وفي المساهمة والإنتاج وبالتالي يجب أن نحدد عدالة التوزيع غير المتساوي عن طريق قاعدة النسبية. أما العدالة الجزائية أو الردعية فتقوم على مبدأ مشهور هو «العين بالعين والسن بالسن والبادئ أظلم»[1]. إجمالا، ومع تقدير هذا التفصيل الأرسطي فإن « معنى العدل لا يصل إلى تمامه الملموس إلا في مرحلة تطبيق المعيار في إطار ممارسة الحكم حسب الوضع» [2]. لكن إذا كانت العدالة تتعلق بالأطر الموضوعية للوجود السياسي وهي تنظم المبادلات والوظائف وتؤسس نسقا من الحقوق والواجبات المتبادلة وتوفر شروط التماسك الاجتماعي فإن الإنصاف يسعى إلى تأسيس جماعة من الأشخاص المتحابين الذين يستمدون كينونتهم من تبادلهم المنصف للعطاء والبذل والخيرات. يطرح الإنصاف كعدل طبيعي وإيجابية خالصة أو كقيمة ثورية مطلقة ويعزم على معاملة الآخر كغاية في ذاته وليس كمجرد وسيلة . وقد جاء في لسان العرب: « الإنصاف إعطاء الحق أي أن تعطي لغيرك من نفسك الحق كالذي تستحق لنفسك» [3]. وهذا يعني احتراما لكرامة الشخص والتوقف عن معاملته بوصفه بضاعة وشيئا قابلا للاستعمال. نستنتج إذن أن الاختلاف بين العدالة والإنصاف يستعيد بشكل ما الاختلاف القائم بين الحق الوضعي والحق الطبيعي، فإذا كانت العدالة تلتقي مع مفهوم التساوي الرياضي الدقيق والصارم وتعامل الأشخاص كمجموعة من الأشياء الكمية أو مجرد قوى فيزيائية ونقاط في فضاء هندسي فإن « الإنصاف هو الإحساس اليقيني والتلقائي بالعدل واللاعدل خاصة بصفته تلك التي تتجلى في عملية التقدير لكل حالة خاصة وملموسة» [4]. وبطبيعة الحال يعبر الإنصاف عن النزاهة والحِلم أما العدالة فتقتضي بأن لا نطالب أكثر من حصتنا لكنها تسمح لنا بأن نحتج دائما عندما تصادر هاته الحصة. تبدو العدالة بهذا المعنى سجينة الميولات والحاجات بل إن نداء العدالة قد لا يكون دائما وأبدا بريئا بل معبرا عن حقد واضطغان وعنف، فالعدالة كقيمة أخلاقية لا تملك قيمة نظرا لأنها حسب

[1] « وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ،وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ ،وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ، فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ » القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 45.

[2] ريكور (بول)، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.32.

[3] ابن المنظور، لسان العرب ،نسخة محملة.

[4] Lalande (André), *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, op.cit. pp. 295-296.

نيتشه مجرد مثال زهدي وظيفتها الإخفاء وعدم الاعتراف باللامساواة الطبيعية بين البشر في مستوى القوى والمؤهلات.

حول هذا الموضوع يصرح نيتشه: « لأن الناس، وفقا لعاداتهم الذهنية، نسوا الغاية الأولى التي وجدت من أجلها هذه السلوكات المسماة: عدالة، إنصافا، تكوّن شيئا فشيئا الوهم القائل بأن كل فعل عادل هو فعل نزيه وتأسست على هذا الوهم القيمة المطلقة التي وقع إعطاؤها لهذه السلوكات» [1]. فهل تؤدي اللاّمساواة الطبيعية إلى تبرير كل أشكال اللاّمساواة الاجتماعية وتشرع للتراتب والتفاضل بين الناس؟ لقد انتظرنا من الدولة الديمقراطية تحقيق العدالة و« لقد داعبنا جميعا حلم توزيع عادل، إلا أنه من الثابت ندرة المشاكل التي يمكن حلها عبر اعتماد مبدأ المساواة في التوزيع، لأن النزعة المساواتية ستميز حتما مجتمعا عنيفا يكون بحاجة إلى سلطة غاية في القوة حتى تتمكن من رد الجميع إلى مواقع متكافئة. إن مجتمعا مساواتيا لا يستطيع أن يكون مجتمعا حرا. نكتشف هنا لأول وهلة جدلا مذهلا بين الحرية والمساواة » [2]. فإذا كانت العدالة هي الجمع بين التوزيع المتساوي عن طريق قاعدة النسبية [لكل حسب مساهمته] والتوزيع المتساوي عن طريق الانتماء للإنسانية والحق [لكل حسب حاجته] وتدعو لا فقط إلى إعطاء نفس الفرص والحظوظ إلى كل الأفراد بل إلى القضاء على التفاوت الاجتماعي في التملك والتمتع بالخيرات فإن الإنصاف يدعو إلى اللاّتحيز وإلى أن تحترم القوانين المدنية والدساتير الوضعية المبادئ الأخلاقية الكبرى خاصة وأنه يضع نفسه فوق ثنائية الخير والشر والعدل والظلم. « بهذا الشكل لا يقال الحق دون العادل ولا العادل دون الحق. بقي أن نتحدث عن جمال العادل والحق وعن التحامهما بانسجام فيما أسماه الإغريق(To Kalonkagathon)، الجميل – و– الخير وهو الأفق الأقصى للعادل »[3].

---

[1] « Parce que les homes, conformément à leur habitude intellectuelle, ont oublié le but original des actes dits justes, équitables, et surtout parce que durant des siècles les enfants ont été instruits à admirer et à imiter ces actes...» Nietzsche (F), *Humain Trop Humain*, Tome I, traduit par A –M. Desrousseaux, édition Denoel- Gonthier, Paris,1910, p.91.

[2] ريكور (بول)، **الانتقاد والاعتقاد**، مصدر مذكور، ص. 36.

[3] ريكور (بول)، **العادل**، الجزء الثاني، مصدر مذكور، ص. 303.

إذا كان ريكور في كتابه «**العادل1**» تحدث عن العدالة كقاعدة أخلاقية وعن العدل كمؤسسة سياسية فإنه في كتابه «**العادل2** » يعيد النعت العادل(le juste) إلى أصله الاصطلاحي والمفهومي ويرفعه إلى مرتبة الاسم حتى يمتلك القوة الضاربة للفظ اليوناني المحايد.[1] أما في كتاب « **عين الذات غيرا**» فإنه يحاول الانتقال من الحس بالعدالة إلى مبادئ العدل التوزيعي. هكذا « تسمح هذه العودة إلى استخدام جذري حقا لنعت المحايد وقد رفع إلى مرتبة الاسم بانفتاح الحقل المفهومي المستكشف على نحو أكبر مما هو الأمر في « **العادل1** »[2]. من جهة أخرى، طرح ريكور إشكالا مأخوذا من كتاب حنة أرندت« Juger, sur la philosphie politique de Kant» يتمثل في إمكانية تصور الحكم السياسي على شاكلة الحكم الجمالي: ألا يمكن « أن نستخرج من مؤلفات كانط – إذا وضعناها اصطلاحا تحت عنوان فلسفة التاريخ- نظرية في الحكم السياسي تتوفر فيها المقاييس المطبقة على الحكم الجمالي في المؤلف النقدي الثالث «**نقد ملكة الحكم**»»[3]؟

بناء على ذلك يمكن حسب كانط تعميم الحكم الجمالي خارج المجال الفني وذلك لأنه حكم تفكري (Réfléchissant) وغائي ولم يعد يخضع إلى «التعريف المنطقي للحكم كفعل تعييني (Déterminant) (إسناد صفة إلى موضوع)» [4]. لقد استبدل كانط حسب رأي ريكور فكرة الإسناد أو التحميل بفكرة التضمن التي تعني اندراج حالة جزئية ضمن قاعدة كلية وإذا كان التضمن في « نقد العقل المحض» يعمل من أعلى إلى أسفل ومن القاعدة إلى الواقعة فإنه في النقد الثالث على العكس من ذلك يعمل من الأسفل إلى الأعلى إذ « يمنحُ الحكم للتجربة قيمة الحقيقة المتمثلة في الموضوعية» [5].

---

[1] Voir Shenge (Adrien lentiampa), *Paul Ricoeur, la justice selon l'esperance*, edition léssius, Paris, 2009, p.147.

[2] ريكور (بول)، **العادل**، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 281.

[3] ريكور (بول). **العادل** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 177 .

[4] ريكور (بول). **العادل** ، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 178.

[5] ريكور (بول)، **العادل**، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 178.

على هذا المنظور يميز كانط بين النظام الآلي الذي لا يثير أي إعجاب ولا يستجيب لأي انتظار والنظام الغائي الذي يؤثر في الذات ويثير الإعجاب ويحمل بعدا جماليا ويعدّ موضوعا للذوق و« بنفس الطريقة يتطلب الحكم الغائي الحكم الجمالي كأول مكونة للحكم التفكري»[1].

ما يهم ريكور هو أن حكم الذوق ليس مخصصا فقط للغائية الطبيعية التي تمثلها الكائنات الحية بل يمكن أن يشمل أيضا الغائية الثقافية التي تسير وفقها الكائنات البشرية في أفعالها. والحق أن المسار الذي اتبعه ريكور ليس ذلك الذي قطعه كانط في مشروعه النقدي من الجماليات في اتجاه الأخلاق وذلك عبر استثمار انفتاح الجليل Sublime للتأكيد على أن الإنسان كائن أخلاقي بامتياز بل نراه قد اتبع خطوات حنة أرندت في رحلتها من الحكم الجمالي إلى الحكم السياسي وتوقف عند العمل الإبداعي لدى المخيلة الذي يدعو إلى التفكر أكثر وبالاهتمام بالوظيفة الإبداعية للحكم عوض وظيفته التمييزية وجعل الحكم الذوقي مجرد تنظيم للعبقرية وصقل للموهبة.

هكذا «ستحظى هذه المنافسة بين الذوق والعبقرية بأهمية قصوى بالنسبة إلينا أثناء نقلها إلى مستوى الحكم السياسي وستصبح بين يدي حنة أرندت منافسة الشاهد السياسي الكوني والفاعل التاريخي »[2]. إجمالا، مهما تأثرت فلسفة التاريخ الكانطية بالغائية الطبيعية فإنها ترنو إلى تأسيس فلسفة سياسية غير مقتصرة على نظرية في الحكم بل تعمل على ربط الرسالة السياسية المناطة بالنوع البشري باستعداداته الفطرية من حيث هي غائية طبيعية.

4 - تقاطع الإيديولوجيا واليوتوبيا

يمثل جدلنة العادل والمنصف فـ « إننا مطالبون بالعمل على شفاء اليوتوبيا بواسطة ما هو صحي في الإيديولوجيا – عبر عنصر الهوية فيها الذي هو مرة أخرى إحدى وظائف الحياة الأساسية – والعمل على

[1] ريكور (بول)، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص. 179.
[2] ريكور (بول)، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص. 186.

شفاء الأيديولوجيات من تصلبها وتحجرها بواسطة العنصر اليوتوبي »[1]. أضف الى ذلك إن كتب «**التاريخ والحقيقة**» و «**مقالات سياسية واجتماعية** » و «**العادل**» و «**الإيديولوجيا واليوتوبيا**» تعد الحقول النصية التي بذر فيها ريكور أفكاره الجنينية حول علاقة السلطة بالقوة والرغبة بالعنف وتطرق فيها للمداخل التأويلية إلى النظرية الاجتماعية والسياسية. من المعلوم أن المحاضرات حول «**الإيديولوجيا واليوتوبيا**» قد ألقيت في جامعة شيكاغو سنة 1975 وتمحورت حول مناقشة أفكار ماركس وفيبر ومانهايم[2] وغيرتز وألتوسير وهابرماس وسان سيمون وفوريه وأفضت إلى القول بتقاطع الإيديولوجيا واليوتوبيا وتأشير حدودهما بعدما كانت الإيديولوجيا توضع في مقابل الواقع والعلم وتدرس ضمن علم الاجتماع وعلم السياسة والمخيلة، في حين ينظر إلى اليوتوبيا على أنها حلم وخيال دال على رغبة وتدرس ضمن التاريخ والأسطورة والأدب والاستعارة. إن انشغال هذا الكتاب ليس القيام بتحليلات مفصلة عن إيديولوجيا محددة ويوتوبيات معينة ولا مناقشة الإيديولوجيا واليوتوبيا كظاهرتين وإنما قراءتهما كإطارين مفهوميين والبحث فيهما كمكونين لدائرة واحدة هي الأنثربولوجيا ومدى حاجة كل منهما إلى الأخرى. كما يعلن بول ريكور صعوبة التعرف على ظاهرة الإيديولوجيا ويكشف على أن « إدراك العلاقة المزدوجة بين الواقع والإيديولوجيا- أي أن الإيديولوجيا منفصلة ومعزولة عن الواقع لكنها في نفس الوقت متولدة عنه- يقودنا إلى السؤال الحاسم الذي سنكرس له ما تبقى من هذه الجلسة: إلى أي أساس واقعي تُرد العملية الإيديولوجية؟ »[3]

على هذا الأساس يقترح ريكور ثلاثة معان لمفهوم الإيديولوجيا: المعنى الأول أصبح شعبيا وله دلالة قدحية وتعتبر فيه الإيديولوجيا كتشويه وإخفاء وينظر فيه إلى الإيديولوجيين على أنهم يشكلون تهديدا للنظام الاجتماعي، ولذلك كانت الوظيفة الأولى المسندة للإيديولوجيا هي إنتاج صورة معكوسة للواقع. لكن « إذا كان الناس في علاقاتهم يبدون في الإيديولوجيا، مقلوبين على رؤوسهم كما لو كانوا في غرفة مظلمة. فإن هذه

[1] ريكور (بول)، **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا**، مصدر مذكور ،ص. 411.
[2] انظر كتاب مانهايم (كارل) ، **الإيديولوجيا واليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة محمد رجا الديريني، شركات المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى، 1980.
[3] ريكور (بول)، **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا**، مصدر مذكور ، ص. 152.

الظاهرة تتولد عن مجرى حياتهم التاريخية، مثلما أن انقلاب الأشياء على شبكة العين ينتج عن عملية بيولوجية طبيعية »[1].

هكذا إذا أردنا الانتقال من المعنى الضيق إلى المعنى العام لكلمة إيديولوجيا فإننا نجد الحياة الواقعية للناس وممارستهم من جهة أولى، ونجد من جهة ثانية مقابلة انعكاس هذه الحياة في خيالهم، وتلك هي الإيديولوجيا. وهكذا تصبح الإيديولوجيا هي العملية العامة، التي يتم فيها تشويه وتحريف عملية الحياة الواقعية أو الممارسة بواسطة التمثلات المتخيلة التي يكونها الناس عنها. هنا يفهم ريكور الإيديولوجيا باعتبارها تشويها لكونها التقابل بين الأشياء كما تبدو في الأفكار وكما هي في الواقع بين التمثيل والممارسة وبين لغة الحياة الواقعية والبنية الرمزية للفعل. في الواقع « تظهر تشويهات الأيديولوجيا بقدر ما ننسى أن أفكارنا نتاج، عند هذه النقطة يحدث القلب »[2]. أما المعنى الثاني فيعتبر فيه ريكور الإيديولوجيا عنصرا مبرِّرا، أو إضفاء المشروعية وبذلك ينتقل بالمفهوم إلى مرحلة وظيفية جديدة، حيث لم تعد الإيديولوجيا تمثل عنصرا مشوشا للحياة اليومية ومشوها للواقع، بل أصبحت عنصرا مبررا وتضفي الشرعية على عدة أشياء وممارسات من طرف الأفراد والجماعات والمؤسسات. إن بلاغة الخطاب العمومي الذي تحرص الفئات العليا على انتقائه وتنميقه تصبح إيديولوجيا وتوضع في خدمة عملية إضفاء المشروعية على السلطة الحاكمة. هكذا « تؤدي الدولة وظيفتها ليس من خلال القوى فقط ولكن من خلال الإيديولوجيا أيضا، وهي تفعل ذلك من أجل إعادة إنتاج ذاتها»[3].

لكن تظل هناك وظيفة ثالثة يمكن أن تقوم بها الإيديولوجيا وهي الإدماج والصهر والمصالحة [4] ويتعلق الأمر بالاحتفالات التذكارية في الأعياد الوطنية والدينية التي تحيي الجماعة بواسطتها الأحداث التي تعتبرها أحداثاً مؤسسة لهويتها وتوظفها رمزيا من أجل تنشيط الذاكرة الاجتماعية. إن دور الإيديولوجيا هنا هو العمل على نشر الاعتقاد واليقين، وتوجيه أنظار الأفراد إلى أن هذه الأحداث المؤسسة هي التي شكلت الذاكرة

---

[1] Marx- Engels, *L'idéologie allemande*, Edition Sociales, Paris, 1968, p .50.

[2] ريكور (بول)، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، مصدر مذكور، ص.140.

[3] ريكور (بول)، محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا، مصدر مذكور، ص.205.

[4] Voir Wall (John), *Moral creativity: Paul Ricoeur and the poetics of possibility*, Oxford, University Press, 2005. p.137.

الجماعية، وعبرها، شكلت هوية الجماعة ذاتها. إن الإيديولوجيا تمنح الجماعة هنا صلابة واستمراراً بفضل الصورة المحكية والمتذكرة التي تقدمها لنفسها عن ذاتها. وهكذا فإن « الإيديولوجيا ستبقى موجودة دائما لأن الناس مضطرون إلى فهم حياتهم »[1].

على هذا النحو تقوم الإيديولوجيا بثلاثة عمليات تبدو من حيث الظاهر متنافرة وهي التشويه والتبرير والإدماج، « إن مفهوم الدمج افتراض مسبق بالنسبة لمفهومي الإيديولوجيا الرئيسين الآخرين – إضفاء الشرعية والتشويه- إلا أنه يؤدي وظيفته أيديولوجيا في الواقع بواسطة هذين العاملين الآخرين»[2]، و«إذا سلمنا بأن كل شيء إيديولوجي، فإن المشكلة ستكون كيف يمكننا الحصول على خطاب عن الإيديولوجيا لا يكون خطابا إيديولوجيا؟»[3]، فكيف نفهم هذه المفارقة حسب ريكور؟ من البين إذن« أن مفهوم الدمج افتراض مسبق بالنسبة لمفهومي الإيديولوجيا الرئيسيين الآخرين – إضفاء الشرعية والتشويه- إلا أنه يؤدي وظيفته إيديولوجيا في الواقع بواسطة هذين العاملين الآخرين. وأكثر من ذلك، بالإمكان إيجاد موضع الحلقة المشتركة بين هذه الوظائف الثلاثة من خلال ربط دور الإيديولوجيا مع الدور الأكبر للمخيلة في الحياة الاجتماعية »[4]. يربط ريكور هنا الإيدولوجيا بالمخيلة ويرى أن عملها هو مسرحة عملية عكس النظام وبالتالي أداء وظيفة المحافظة على النظام ووقايته. المفارقة هي أن الإيديولوجيا تكون صحية وتؤدي وظيفة إيجابية حينما تحافظ على الهوية وتكتسب صفة المقاومة ولكنها تتحول إلى حالة مرضية عندما تدافع على ما هو قائم وتبرر الهيمنة والاستغلال. هكذا « تعمل الإيديولوجيا عند نقطة الانعطاف بين الوظيفة الدمجية والمقاومة»[5].

---

[1] ريكور (بول)، **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا**، مصدر مذكور، ص. 210.
[2] المصدر نفسه، ص. 356.
[3] المصدر نفسه، ص. 232.
[4] المصدر نفسه، ص. 356.
[5] المصدر نفسه، ص. 357.

على هذا النحو لا يمكن اختزال الظاهرة الإيديولوجية في وظيفة الإخفاء والالتواء بوصفها تعطي صورة مقلوبة ومشوهة ومموهة عن الواقع بل يمكن أن تلعب وظيفة تعميق وتكرار الرابط الاجتماعي وتعطي جماعة معينة صورة معينة عن نفسها وتؤمن لها صلة لا مباشرة مع كينونتها الخاصة من خلال تمثل معين للذات[1].

في مرحلة ثانية تمتلك اليوتوبيا Utopie وظيفة مزدوجة تتمثل في كونها مهربا وملاذا ولكنها أيضا تدمير للعالم القائم وتشكيك فيه ونقد له وحلم بعالم آخر أفضل. إن « ما ينتج عن قراءة يوتوبيا ما هو التشكيك فيما هو قائم الآن، إنها تجعل العالم الفعلي يبدو غريبا »[2]. هكذا تتخيل لنا اليوتوبيات عوالم جديدة وتحمل إلينا نبوءات بجنات موعودة وعلى الرغم من أننا نعلم مثاليتها وخياليتها إلا أنها تنعش لدينا الأمل بأنه بالإمكان الانتقال إلى نظام أعدل. فـ« في الوقت الذي تسد الأنظمة الطريق على كل شيء، وهي أنظمة أخفقت رغم أن هزيمتها متعذرة– فإن اليوتوبيا هي ملاذنا. ربما كانت مهربا ولكنها دائما ذراع للنقد »[3].إذن، الإيديولوجيا واليوتوبيا **تتقاطعان** في نقطة التقائهما بالمخيلة دمجا وفصلا، محافظة ونقدا. وبالتالي «إن ما نحتاجه هو خيال تأويلي غير كلي قادر على تحريرنا من التطرف المزدوج لكل من الارتباط والانفصال الدوغمائي مما يتطلب توازنا مناسبا بين الإيديلوجيا واليوتوبيا»[4]. والحقيقة أن هذا التوازن هو الذي يولّد الخطط ويمكّن من التفضية أو التماسف والمباعدة الذي يولّد بدوره إمكانات النقد والتقويم ذلك أنه « فيما يتعلق بمجتمع دون إيديولوجيا–يوتوبيا فهو مجتمع دون خطة بلا ريب وبلا مسافة من الذات ودون تمثيل ذاتي. وسوف يكون مجتمعا بلا مشروع مما يعني الوصول إلى التاريخ في صورة متشظية وأحداث متساوية وبلا معنى»[5]. فهل يمكن التحرر التحرر من أسر الإيديلوجيا واليوتوبيا؟ ألا يحل الاحتكام إلى معيار الملاءمة Convenabilité مشكل لا تطابق الإيديولوجيا واليوتوتبيا ؟[6] ولماذا يعلن ريكور « أننا لا نستطيع إخراج أنفسنا من الدائرة الإيديولوجية

---

[1] ريكور (بول)، **من النص إلى الفعل**،مصدر مذكور، ص. 158.
[2] المصدر نفسه ، ص. 396.
[3] المصدر نفسه ، ص. 396.
[4] كيرني (ريتشارد) ، **دوائر الهرمينوطيقا، عن بول ريكور**، مرجع منكور ، ص. 137
[5] كيرني (ريتشارد) ، **دوائر الهرمينوطيقا، عن بول ريكور**، مرجع منكور ، ص. 135.
[6] « ليس بوسعنا الخروج من دائرة الأيديولوجيا واليوتوبيا، لكن حكم الملاءمة قادر على مساعدتنا في فهم الكيفية التي يمكن أن تصبح بها الدائرة لولبا ».
ريكور (بول)، **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا** ، مصدر مذكور ، ص. 412.

لكننا أيضا لسنا محكومين كليا بشرط موقعنا داخل الدائرة »[1]؟ الخروج من التشظي ومن السيانية (سيان) يتطلب إدخال بعد مركزي في الفعل والمعرفة الإنسانيين هو البعد الزمني الذي تتطلبه الذاكرة أو يقتضيه الوعد Promesse .

5- تلاقي الذاكرة والغفران والوعد

من نافل القول إن الفكر الفلسفي الريكوري يتموقع في نقطة تقاطع بين اتجاهات علمية وفلسفية متنوعة أهمها: الفلسفة القارية الأوروبية والفلسفة التحليلية الأنغلو-ساكسونية. وقد أثرت هذه المرجعيات المتعددة في اختياراته القيمية وأهداف مشروعه الإ يتيقي وجعلته يتعامل مع الإنسانية المنفتحة دون انتقاء أو إقصاء. كما يرجع أفق البحث الذي انخرط فيه طيلة عقود عديدة إلى تقاطع إشكالية النسيان التي تطرح فن التذكر والوفاء للماضي وإشكالية الغفران التي تطرح التخلص من الذنب والمصالحة مع الماضي، ويدل هذا الأفق على نسيان سعيد وليس على ذاكرة ساكنة وعلى غفران صعب وليس على ذنب غير قابل للتقادم. يتعين في البداية التذكير بأن لفظ النسيان مشتق من الجذر اللاتيني Oblitare ويدل على انقطاع التفكير في شيء ما وفقدان الرؤية ولكن المعنى الاصطلاحي يشير إلى غياب أو ضياع الذكرى وإلى عدم انتباه يترتب عنه محو أو تهميش شيء معين وإلى تيهان عابر. ويمكن التمييز بين نسيان عادي ناتج عن نقص في التدرب ونسيان مرضي يرتبط بفقدان جزئي للذاكرة ولذلك يكون التذكر هو الظاهرة العكسية للنسيان. يترتب عن ذلك أن النسيان هو فشل عادي للذاكرة في القدرة على تذكر واستعادة ذكريات معينة التي من المفروض أن تكون مخزنة ومثبتة ومحفوظة إلا في الحالات المرضية مثل فقدان الذاكرة amnésie. وفي الأسطورة الإغريقية نجد بحر النسيان Léthé الذي يفصل بين أجساد الأحياء وظلال الأموات ولذلك يتحدث نيتشه عن إيجابية النسيان وسلبية الذاكرة على خلاف برغسن وفرويد، فالأول فسر النسيان بكونه ناتج عن انتقاء الذكريات النافعة للعمل الحاضر الذي تقوم به الذات والثاني فسره بوقوف عوامل عضوية وسلوكات منقوصة ورغبات غير مشبعة

[1] ريكور (بول)، **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا** ، مصدر مذكور ، ص. 412.

ومقموعة تنتج الكبت والتصعيد والحصر. في حين ذهب هيدغر إلى أبعد من ذلك متحدثا عن خاصية الميتافيزيقا التي تم استكمالها عن طريق التقنية في الاهتمام بالكائنات والحضور لدى الأشياء ونسيان الكينونة وإهمال شيئية الأشياء والصمم أمام شعرية الكائن[1]. أما ريكور فيصرّح: « باختصار، إن النسيان أمر مؤسف مثله مثل الشيخوخة أو الموت: إنه أحد صور ما لا يمكن تجنبه وما لا يمكن تصحيحه. مع ذلك، فإن النسيان مرتبط تماما بالذاكرة [2] ». فهل النسيان هو عدو الذاكرة بالضرورة أم أنه متلازم معها ويجب أن تتفاوض معه لتحقيق توازن الشخصية الإنسانية؟ « بالفعل، النسيان يظل التهديد المقلق الذي يبدو في خلفية فنومينولوجيا الذاكرة وابستيمولوجيا التاريخ. إنه بهذا الخصوص الكلمة الرمزية للوضع التاريخي...إنه رمز هشاشة هذا الوضع[3]». لذلك يتخذ ريكور قرار النقد الجذري للتفكير الشمولي ويدخل في لعبة المقاييس وهروب الآفاق ويقف عند اللاّإنتهاء وعدم الاكتمال ويتجه نحو اجتياز جدلية الذاكرة والتاريخ بغية الكشف عن تقاطع مساريْ النسيان والغفران في موقع الذاكرة السعيدة لمواجهة التاريخ الشقي. فإذا حاولنا تعريف النسيان دون الاهتمام بالغفران فإننا نضعه في موقع متناقض مع الذاكرة، وبالتالي يتراءى لنا النسيان كطعن في ثقتنا في الذاكرة، ويتحول واجب الذاكرة لدينا إلى مقارعة النسيان والتحريض على عدم النسيان. لكن إذا تعمقنا في الأمر مليّا يتبين لنا أن شبح ذاكرة لا تنسى شيئا فكرة مخيفة وأن التركيز على التقاطع بين الذاكرة والنسيان أمر ضروري لتحقيق التوازن بينهما لأن ذاكرة دون نسيان هي شكل لهذا الفكر الشمولي الذي تأتي هرمينوطيقا الوضع التاريخي لكي تفنده [4]. هذا التقاطع بين الذاكرة والنسيان هو الذي يمكّن من فهم الحاجة إلى تدخل الغفران ضمن دائرتين: الأولى ترتبط بمسألة الشعور بالذنب كمكوّن إضافي للتحقق من صور الماضي وتدرس العقاب ضمن إطار فكرة المديونية والتبعية لإرث من الماضي وبروح عدم التحيز ودون الوقوع في الإدانة الأخلاقية وبغض النظر عن كل اتهام أما الدائرة الثانية فهي طرح مسألة الغفران الصعب ضمن دائرة

[1] Godin (Christian), *Dictionnaire de philosophie*, Fayard, Paris, 2004. p.920-921
[2] Ricœur (Paul), *MHO*, p.553.
[3] Ricœur (Paul), *MHO*, p.536.
[4] Ricœur (Paul), *MHO*, p.537.

الثقل الذي يلقي به الشعور بالذنب على الوجود المدين والتعامل معه لا باعتباره من يطبع بشاراته كل هيئات الماضي وإنما بوصفه متعلقا بالآخرة والمعاد والحياة الأخرى [1]. وبالفعل، الغفران مشتق من الجذر اللاّتيني Perdonare، كما يشير إلى الاعتذار عن الخطأ أو العقوبة الناتجة عن سلطة أخلاقية لا يمكن مناقشتها أو من الضحية نفسها. إن قيمة الغفران إيتيقية وليست قانونية وإن الله وحده هو الذي يغفر والإنسان يسامح والسلطة تصفح ولذلك يلجئ الغفران إلى نفي النسيان وجعل التذكر أداة لمعالجة الإهانة والازدراء وبلوغ الاعتراف عن طريق التعرف على الجرائم[2]. هذه الفروق يؤكدها ريكور أيضا بتمييزه العفو العام عن الصفح وعن الغفران Pardon. فالعفو العام يتميز بنوعية الهيئة التي تدعو إليه ويركز على جملة من الجنح والمخالفات ويتحول إلى نسيان مؤسساتي يمس الجذور العميقة للسياسي ويعمل على التقادم مع مرور الزمن ولكنه يسقط هو الآخر في الانتقائية ويستبعد من دائرته مجموعة من الفئات ويتناسى شرائح أخرى ولذلك يعتبره ريكور قريبا من فقدان الذاكرة ويبتعد عن الغفران على الرغم من حرصه على محاكاته استهدافا للمصالحة وتحقيقا للسلم الأهلي وضمانا لحياة مجتمعية تقوم على قيم المواطنة [3]. «على هذا الأساس لا يمكن أن يستجيب منح العفو العام إلا إلى هدف علاجيّ واجتماعيّ عاجل، تحت شعار المنفعة وليس الحقيقة »[4]. إن هدف هذه التحليلات هو الوقوف على الأبعاد الإيتيقية السياسية التي تقاوم شراسة العالم وعنف التاريخ ومكر الإيديولوجيا وتمرد الغريزة وعدم الاستغناء عن قيم العفو والصفح والغفران التي يقدر عليها الإنسان. وفعلا، لعل أهم فعل أنجزه ريكور في كتابه «**الذاكرة، التاريخ، النسيان**» الذي نشره عام 2000 هو استعمال توقيع خاص بموريس مرلوبونتي حول « أنا أقدر أنا أستطيع» وتطبيقه على لائحة القدرة والاستطاعات والإمكانات المتاحة للإنسان. على هذا النحو اعتُبر الكتاب مواصلة للأنثربولوجيا الفلسفية حول الإنسان الذي يعمل ويتألم في مجال الظواهر الذاكرية والتاريخية ذلك أن« الذاكرة والوعد يؤشران معا على البعد الزمني للاعتراف بالذات الذي يتأسس في

---

[1] Ricœur (Paul), *MHO*, p.576.
[2] Godin (Christian) , *Dictionnaire de philosophie*, op.cit.p.939
[3] Ricœur (Paul), *MHO*, p.585.
[4] Ricoeur (Paul), *MHO*, p.589.

الآن نفسه على تاريخ حياة ما وعلى التزامات مستقبلية في مدى طويل »[1]. فإذا كان ريكور في كتاب «**عين الذات غيرا**» قد أنجز المنعطف التداولي Tournant pragmatique ووصف مجالات فعل الإنسان القادر على النحو التالي: أقدر أن أتكلم، أقدر أن أتصرف، أقدر أن أسرد حياتي، أقدر أن أحمّل نفسي تبعة أعمالي على أني صانعها الحقيقي، فإنه في كتاب «**الذاكرة، التاريخ، النسيان**» أضاف إلى التجليات المتعددة للمقدرة الأساسية للتصرف والممارسة العملية بعدا جديدا هو إني أقدر أن أتذكر وحذّر من إساءة استعمال الذاكرة.

إن فن التذكر يتعرض إلى العديد من التشويهات مثل الذاكرة الاصطناعية التي تقتصر على الحفظ والذاكرة الطبيعية التي تتعرض إلى الإعاقة إما من خلال التلاعب بها أو عندما تؤمر بشكل سيء. و «على المستوى الأعمق، مستوى التوسطات الرمزية للعمل تدخل الذاكرة ضمن تكوين الهوية من خلال الوظيفة السردية. إن أدلجة الذاكرة أمر ممكن وذلك عن طريق موارد التنوع التي يقدمها عمل التصوير السردي »[2]. إن واجب التذكر لا يُطرح فقط ضمن فنومينولوجيا الذاكرة ولا في إطار إبستيمولوجيا التاريخ ولا في حضن هرمينوطيقا الوضع التاريخي وإنما في المستوى الإتيقي والسياسي ويعبر عنه مفهوم الذاكرة الملزمة في إطار عام هو الذاكرة الممتحنة التي تقوم بجدلنة العلاقة بين الفردي والجماعي. إنه «من الممكن كذلك أن يشكل واجب الذاكرة في وقت واحد قمة الاستعمال الجيد وقمة سوء الاستعمال لممارسة الذاكرة عملها»[3].

من الإجحاف اختزال الذاكرة إلى مجرد موضوع وتأكيد وظيفتها التسجيلية فقط بينما هي تمتلك أغراضا جديدة في علاقة بنسيان صدمات الماضي والانفتاح على مستقبل الفعل. لكن من ناحية أخرى يمكن أن يكون لتقديس الذاكرة مفعول عكسي يمنعها من جعل الإحالة إلى الماضي قيمة مثالية توجه الناس نحو المستقبل قصد

[1] Ricœur (Paul), « La promesse d'avant la promesse » in *La philosophie au risque de la promesse*, éditions Bayard, Paris, 2004, p.25.

[2] ريكور (بول)، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور ، صص. 142- 143.

[3] المصدر نفسه ، ص. 145.

تحقيق جملة من الغايات والمشاريع. إن للذاكرة واجبا هو واجب العدالة ذلك أن «مشروع العدالة هذا بعينه هو الذي يعطي واجب الذاكرة شكل المستقبل والأمر»[1].

إن القوة التوحيدية لفكرة العدالة في علاقتها بالذاكرة تتجسد في الغيرية والديْن والتعويض للضحايا. في المقام الأول يمتلك واجب الذاكرة قوة اتحادية تدفعه إلى الجمع بين قول الحقيقة حول الذكرى وتحقيق المنفعة من الممارسة العملية. يترتب عن ذلك ربط الصلة بين واجب الذاكرة وفكرة العدالة وذلك لكون فضيلة العدالة تتجه ضرورة نحو الغيرية وتنقذنا من الأناوحدية. وآيتنا في ذلك «أن واجب الذاكرة هو واجب إقامة العدل، عن الذكرى، لآخر غيرنا »[2]. المقام الثاني هو الانتباه إلى أن واجب الذاكرة لا يتمثل في الوفاء للتراث والاحتفاظ بالأثر المادي المكتوب وإنما الالتزام المعنوي والأخلاقي بدفع الديْن لهؤلاء الذين كان لهم الفضل علينا. « إننا ندين لأولئك الذين سبقونا بقسم مما نحن عليه... وإننا ملزمون نحو هؤلاء الآخرين الذين سنقول عنهم لاحقا إنهم لم يعودوا موجودين ولكنهم سبق فكانوا »[3]. العنصر الثالث الذي يتمحور حوله واجب الذاكرة هو الأولوية الأخلاقية التي تعود إلى الضحية ولكن يجب أن يكون من يطالب بالتعويض من الضحايا ليس نحن بل الآخرون. «إن الضحية المقصودة هنا هي الضحية الآخر، أي الآخر غيرنا»[4]. إن المطلوب هنا ليس التحريض على إقامة إحياء الذكرى أو تخطي سوء الاستعمال نحو الاستعمال الجيد بل هو إنتاج قراءة نقدية للذاكرة تقوم على تجادل بينها وبين التاريخ والقيام باستعادة تأويلية للموروث الآتي من الماضي.

في هذه الوجوه الثلاثة جميعا يعود سوء استعمال الذاكرة في نهاية المطاف إلى خلل في التعاطي مع فكرة العدل وإلى صعوبة التحرر من الذاكرة المجروحة والمتلاعب بها. «لا يتعلق الأمر هنا بالطبع بتلاعبات بالمعنى المحدد للعلاقة الإيديولوجية للخطاب بالسلطة ولكن بطريقة أكثر رهافة تتجه نحو ضمير يعلن نفسه

---

1 المصدر نفسه ، ص، 147.
2 المصدر نفسه ، ص. 148.
3 ريكور (بول)، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر مذكور ، ص. 148.
4 المصدر نفسه .

الناطق باسم طلب العدالة للضحايا »[1]. فهل يمكن مداواة جروح الذاكرة بالنسيان وبسرد تاريخ الزمن الحاضر أم بإحياء الماضي والقيام بالحفلات التذكارية وتنشيط أماكن الذاكرة ؟

إن إساءة الإساءات حسب ريكور هي طغيان الذاكرة والاندفاع بالاحتفال التذكاري والاكتفاء بوضع عمل علاج الحزن وعمل الذاكرة تحت شعار فكرة العدالة. لهذا فإن «واجب الذاكرة بما هو أمر بالعدالة يعود إلى إشكالية أخلاقية»[2]. لكن هل يكفي التشريع لحق النسيان حتى نرمم ما تعرضت له الذاكرة من إساءات؟ أليس ثمة تمفصل بين خطاب الذاكرة والنسيان وخطاب الذنب والغفران؟ وماذا لو أدخلنا مفاهيم الوعد والصفح والشهادة والاعتراف؟ أ ليس « في المعالجة السردية والأسطورية لأصل الشر يرتسم مكان فارغ من أجل الغفران»[3]؟

لقد استبدل ريكور تعبيريْ الذنب أو الخطأ بمفهوم الشر في بعديه الأخلاقي والسياسي بوصفه قوة وفعلا وليس بوصفه جوهرا. وهكذا كشف عن ما لا يبرر وأظهر ما هو غير محتمل وما يتجاوز الحدود وخاصة المتناقض مع ما هو مناسب ومع ما هو صالح والذي يبدي قساوة معينة وعدم مساواة صارخة. إن الحل الذي يقترحه ريكور على المستوى السياسي والقانوني لتخطي الحرب والعنف والشر هو الغفران والصفح والمصالحة. لكن هذا الحل لا يمكن تحقيقه إلا بحسن استعمال النسيان والعفو العام. «إن العفو العام بما هو نسيان مؤسساتي يصل إلى جذور السياسي نفسها، ومن خلال هذا الأخير يصل إلى العلاقة الأعمق والأكثر اختفاء المتعلقة بماض قام حوله المنع »[4]. إن العفو ليس مجرد إجراء فردي اعتباطي يهدف إلى خرق العدالة والتنصل من المسؤولية وتخفيف العقوبة وإنما هو مؤسسة قانونية وأخلاقية تسعى إلى تربية النوع البشري وإلى زرع الإنصاف وتتبع سياسة المصالحة وتدشين إمكانية توافقية للوجود المشترك. إن الصفح هو المعنى الأخلاقي للمصالحة وهو خير تعبير عن قداسة المحبة بالمعنى الديني والصداقة بالمعنى الإتيقي وعلى وظيفية

---

[1] المصدر نفسه ، ص. 149.
[2] المصدر نفسه ، ص. 151.
[3] المصدر نفسه ، ص. 671.
[4] ريكور (بول)، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر مذكور ، ص. 655.

التفهم بالمعنى السوسيولوجي وهو يتفوق على القانون الوضعي وعلى إلزامات الأخلاق الموضوعية بالمعنى الهيغلي وذلك لكونه لا يسعى إلى معاقبة المجرم بقدر ما يحرص على معالجة جراحات الحياة والضمير الممزق. إن الصفح يتميز بعلاقته الشخصية مع المعني بالأمر ويتوقف على استكمال حركة التفاته نحوه وإنجاز فعل تجاهه ويتصف كذلك بطابعه المجاني والشامل الذي يسمو به فوق كل القوانين الوضعية إلى درجة يبدو وكأنه أمر لامعقول من الناحية القانونية ومن جهة العدل[1].

إن العفو العام هو حسن استخدام للنسيان وذلك باتباع استراتيجية منافية للعنف المؤسس قصد إقامة السلم الأهلي بعدم تذكر الشرور واتباع سياسة عاقلة وإيقاف الانتقام بتنشيط الذاكرة الناسية والتأكيد على ضرورة تجاوز المجتمع لحالة الغضب من الذات. « هذا هو موضع الرهان الروحي لعملية العفو العام: إسكات لا نسيان الذاكرة. لهذا كان السياسي اليوناني بحاجة إلى الديني كي يعضد إرادة نسيان ما لا ينسى تحت صورة لعنات في أفق حنث اليمين»[2]. لكن إذا أمكن التطرق إلى ذاكرة سعيدة فهل يجوز الحديث عن نسيان سعيد؟

يميز ريكور في كتاب «**الذاكرة، التاريخ، النسيان** »[3]، ومن خلال الربط بين الوعد والغفران بين سوء استخدام النسيان وحسن استخدامه وبين النسيان عن طريق المحو ونسيان الاحتياط وبالتالي يتكلم عن فن النسيان ويرفض النسيان السعيد بسبب الطابع الدرامي للفعل البشري والنسيان المستحيل وارتباطه بالإطفاء كما يرفض إعاقة عمل الذاكرة والتلاعب بها بسبب التناقض بين عمل الذاكرة الشبيه بعمل الحِداد وعلاج الحزن. وبالتالي فـــ « إنه من أجل العودة إلى الماضي يجب نسيان الحاضر... ومن أجل العودة إلى لقاء الحاضر يجب إيقاف الروابط مع الماضي والمستقبل... وللوصول إلى المستقبل يجب نسيان الماضي بحركة استهلال وبدء بداية من جديد»[4]. هذه الحركة يمكن تطبيقها على مفاعيل الذنب ومفاعيل الغفران التي **تتقاطع** مع تمثيل

---

[1] ريكور (بول)، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور ، ص. 674.
[2] المصدر نفسه ، ص. 722.
[3] المصدر نفسه ، ص. 642.
[4] المصدر نفسه ، ص. 726.

الماضي على صعيد الذاكرة والتاريخ ومع الخوف من النسيان وذلك لوجود عدم تناسب بين علو الغفران وعمق الذنب. «إن علاج الحزن يفصل نهائيا الماضي عن الحاضر ويفتح المجال أمام المستقبل»[1].

ما يجعل الغفران صعبا وليس مستحيلا هو أنه يقتضي العطاء والبذل دون انتظار مقابل ودون تركيز علاقة تبادل حقيقي، وفي نفس الوقت يتوقف على التقبل والتلقي والتفهم من أجل التصافي والتفاعل الايجابي وترسيخ التسامح والتعايش. «إن كان صحيحا أن على العدالة أن تأخذ مجراها لئلا يكرس عدم معاقبة المذنبين، فإن الغفران لا يستطيع إلا أن يلجأ إلى مبادرات غير قادرة على أن تتحول إلى مؤسسات»[2].

صحيح أن القرابة قائمة من جهة دلالة اللغة الفرنسية بين الغفران Pardon والعطاء Don وأن اعتبار الواجب تجاه كل إنسان بما في ذلك المذنب هو جوهر الغفران ولكن العلاقة هنا ليست أفقية ولا تخضع لمنطق العرض والطلب التجاري وإنما هي علاقة عمودية تفترض حب الأعداء والتنازل غير المشروط عن الحق. لهذا السبب يعمل ريكور على توضيح العلاقة بين الغفران والوعد من أجل السيطرة على الفعل من طرف الفاعل والتحكم في المستقبل إذا استحال الرجوع إلى الماضي [3]. لكن مقدرة الإنسان على الوعد غير متناسبة مع مقدرته على الغفران وذلك لاستحالة وجود مؤسسات سياسية تقوم بذلك وعجز الفاعل الحقيقي عن فك ارتباطه بفعله أو تحمل تبعته. إذ «لكي يرتبط بالوعد على فاعل العمل أن يكون في استطاعته أن يفك ارتباطه عن طريق الغفران»[4].

إن مفارقة الغفران تتكشف في قلب الهوية الذاتية وتقود إلى مناطقها البعيدة مثل الحكم القضائي والفعل السياسي والمعايير الأخلاقية الاجتماعية، والرهان من وراء إثارتها هو إنتاج قول يتجاوز الفنومينولوجيا والسردية والهرمينوطيقا ويقترب من الإسكاتولوجيا، يكتفي بالتمني ويطمح إلى تنشيط ذاكرة سعيدة. إن الذنب

[1] المصدر نفسه ، ص. 720.
[2] المصدر نفسه ، ص. 662.
[3] المصدر نفسه ، ص. 663.
[4] المصدر نفسه ، ص. 663.

يتطلب الاعتراف من قبل الذات والغفران من قبل الآخر ولذلك تكون المعادلة كما يلي: «في الأسفل الاعتراف بالذنب، وفي الأعلى نشيد الغفران»[1].

ليس الذنب مجرد انطباع من انطباعات الشعور يدرج ضمن دائرة الأهواء والانفعالات ولا هو اسم آخر للخطأ الأخلاقي شأنه شأن بقية الأخطاء الأخرى وإنما هو ملازم للوضع التاريخي للطبيعة البشرية ويمكن إدراجه ضمن معطيات التفكر مثل تجارب الفشل والعزلة. أما المذنب فهو المتعمد الإضرار بنفسه وبغيره وينسب إليه فعله ومسؤوليته الكاملة عليه واستعداده لتحمل تبعة ذلك وبالتالي يوجد ارتباط بين الإنسان القادر وتحمل التبعة ويمكن فهم التمفصل بين الفعل وفاعله في تجربة الذنب على المحور الثلاثي: الخاص والقريب والبعيد، والقيام بتحليل تفكري لذاكرة الذات عينها ومعالجة سؤال من يطرح أسئلة: ماذا وكيف ولماذا؟[2]

إن تجربة اقتراف الذنب هي تجربة جذرية تقتضي إسناد الذنب إلى الطبيعة البشرية على الصعيد النوعي والاعتراف بنسبة الخطأ إلى الذات على الصعيد الفردي. «يقوم الذنب من جهة الموضوعاتية (objectal) بخرق قاعدة، مهما كانت أو واجب يحتوي على نتائج ملموسة هي أساسا إساءة تلحق بالغير. إنه تصرف سيء وبهذه الصفة هو مدان بتعابير التقدير السلبي»[3]. إن الاشتغال على فنومينولوجيا الذنب هو الطريق المؤدية إلى بناء أنثربولوجيا الإنسان القادر وإلى جدلنة العلاقة بين العزلة والمشاركة وبين الواحد والتعدد ومنح تجربة العيش السوي كل قيمتها. بيد أن استبدال الذنب والخطأ والإثم بالشر يدل على الإفراط وبلوغ ما لا يبرر وتجاوز غير المحتمل للحد والإفراط في استعمال ما هو غير صالح أي ما هو فاسد، «عندها فإن الشرور هي مصائب لا يمكن وصفها بالنسبة إلى من يعانونها»[4].

إذا كانت تجربة الخطأ تنسب إلى الفعل البشري وإذا كانت فكرة الشر منغرسة في التراث فإن الشعور بالذنب ملتصق بالوضع البشري التصاقا أصليا وجذريا بحيث أن «نزع الشعور بالذنب من الوجود يعني، على

[1] المصدر نفسه ، ص. 661.
[2] المصدر نفسه ، ص. 665.
[3] المصدر نفسه ، ص. 666.
[4] المصدر نفسه ، ص. 669.

ما يبدو، تحطيم هذا الوجود برمته من أوله إلى آخره »[1]. هناك من الذنوب ما لا يمكن أن تمحى من ذاكرة الضحايا ولا تنسى من الواقع ولا يتم تداركها على مستوى الحق والقانون خاصة في علاقة بمرتكبيها، ولذلك هناك من اعتبر الغفران شرا أخلاقيا وإهانة للكرامة الإنسانية وتنصلا من المحاسبة على الأفعال البشرية السيئة وعدم تحمل التبعات.

الغفران مطلوب رغم علوه واستعصائه وهو استثنائي ويكاد يعارك المستحيل إلا أنه موجود طالما وجدت صلة غير قابلة للانفصال بين الذات والخطأ وبين الذاتية والذنب، وهو موجود مثل الحكمة والفرح والحب والأمل والتمني على الرغم من النقص القائم بين ما يملكه الإنسان وما يكونه وما يرغب فيه وما يقدر عليه. يستعين ريكور بكتاب كارل ياسبرس حول «**مسألة الذنب أو الإثم** » والذي ترجم من الألمانية إلى الفرنسية تحت عنوان مستفز هو «**الذنب الألماني**» تذكيرا بالاحتلال النازي لفرنسا في الحرب العالمية الثانية لكي يفرق بين الذنب الإجرامي والذنب السياسي والذنب الأخلاقي والذنب الميتافيزيقي. إن الذنب السياسي هو «الذي يتحمله المواطن لأنه ينتمي إلى الجسم السياسي نفسه الذي ينتمي إليه مجرمو الدولة، والذنب الأخلاقي الذي يرتبط بكل الأعمال الفردية ، التي قد تكون ساهمت بالفعل بطريقة أو بأخرى في جرائم الدولة، وأخيرا الذنب المسمى « ميتافيزيقيا» المتضامن مع وجود إنسان ينتمي إلى إرث حول الشر عابر للتاريخ»[2].

إن الجرائم التي لا يمكن تبريرها مثل جرائم الحرب والجرائم ضد الإنسانية هي غير قابلة للتقادم ولا يمر عليها الزمن ولا تفقد طبيعتها اللاّإنسانية ولا تسقط الملاحقة القضائية بشأنها وتمتلك وضعا جنائيا خاصا يحتاج بدوره إلى تدخل محكمة خاصة سواء تعلق الأمر بالقانون الداخلي أو بالقانون الدولي من أجل إقامة الدعوى وملامسة قضية المعاقبة أو الغفران. «بخلاف العفو الذي... يميل إلى محو الآثار النفسية أو الاجتماعية كما أن شيئا لم يحصل، فإن التقادم (مرور الزمن) يقوم على منع لفحص النتائج الجزائية للعمل المقترف، أي الحق بل

[1] المصدر نفسه ، ص. 672.

[2] ريكور (بول)، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور ، صص. 677-678.

الإلزام بالملاحقة الجزائية »[1]. إن الذنب الإجرامي لا يسقط بالتقادم وذلك لكونه لا يقبل التبرير. «الفداحة القصوى للجرائم هي التي تبرر بشكل أساسي ملاحقة المجرمين من دون تحديد زمني»[2].

أما بخصوص الذنب السياسي فإن ريكور يستبعد إمكانية وجود شعب مجرم وذلك حينما يميز بين الذنب السياسي للمواطنين والمسؤولية الجزائية للسياسيين الذين يستفيدون من خيرات النظام العام ويسببون العديد من الأضرار لغيرهم من الناس ويرتكبون جرائم ضدهم تحت عنوان المحافظة على السلم الاجتماعي وهيبة الدولة والمصلحة المشتركة. في حين أن الذنب الأخلاقي يتجلى في الإرادة السيئة والمسؤولية الفردية على العمل الإجرامي للسياسات المستبدة والرضا الضمني والعلني بهذه الممارسات اللاّإنسانية[3]. ومع كل ذلك فإن المدانين «هم أيضا مخولون أن يسمع صوتهم وأن يدافعوا عن أنفسهم»[4]. غير أن السؤال الذي يطرحه ريكور هو: هل الشعوب قادرة على أن تغفر وتسامح خاصة على مستوى الذاكرة الجماعية وأحداث التاريخ العنيفة والكارثية؟ صحيح أن الأمر يتعلق بالفرد لوحده ولكن الغفران الجماعي صعب لأن الضمير فردي بينما الشعوب لا تتصالح مع بعضها البعض وليس لها ضمير جماعي ولا تتخلص من الإذلالات والأحقاد ولا ترضى بالتطبيع والأمر السوي كنوع من الغفران الجماعي المتخفي[5].

طلب الصفح والاستعداد للاعتبار من دروس التاريخ والتعويل على الوسيط السردي لتعلّم كيف تروى قصص معاناة الآخر على نحو مختلف هي أحد السبل لتأسيس الحسنى والاعتدال والسماحة والرحمة وتفهم الأغيار الذين جعلهم التاريخ أعداء ومواجهة الكره المتبادل وزرع الثقة والمودة بين المجموعات[6].

لكن هل نستطيع أن نغفر لمن لا يعترف بذنبه؟ وهل يغفر المرء لنفسه عندما يسيء إليها؟

---

[1] المصدر نفسه ، صص. 678-679.
[2] المصدر نفسه ، ص. 681.
[3] المصدر نفسه ، ص. 685.
[4] المصدر نفسه ، ص. 683.
[5] ريكور (بول)، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر مذكور ، ص699.
[6] المصدر نفسه ، ص. 687.

من هذا المنطلق يشتغل مفهوم الوعد Promesse عند بول ريكور بالموازاة مع مفهوم الذاكرة فهما قطبان من تجربة الاعتراف بالذات بواسطة الذات وتضاف إليهما الرحمة Grace، فإذا كانت الذاكرة تراجعية وتتجه نحو الماضي وتشتغل على الهوية العينية ونقيضها النسيان فإن الوعد تنبؤي ويتجه نحو المستقبل ويشتغل على الإنية والاعتراف بالذات ويقيم علاقة جدلية بين الأنا والآخر في إطار مفهوم الهوية السردية ونقيضه الخيانة ومشتقاتها مثل النكث والكذب والنفاق[1].

يقيم الوعد علاقة مع الآخر ويدفع الإنسان الي البحث عن الاعتراف المتبادل ويرتبط بالقدرة والاستطاعة والوفاء والإخلاص والالتزام. «إن القدرة على الوعد تفترض قدرة على القوة وقدرة على الفعل في العالم وقدرة على سرد وتشكيل الوحدة السردية للحياة وفي النهاية قدرة على تحمل تبعات الأفعال ونسبتها إلى الذات»[2]. على هذا النحو تنقسم « فنومينولوجيا الوعد » إلى بعدين: الأول هو البعد اللغوي ويتمثل في فعل الوعد من حيث هو مجرد خطاب، والبعد الثاني هو البعد الأخلاقي ويتمثل في الوفاء لهذا الوعد والالتزام به وإنجازه وإرجاع الدَّين إلى الغير الموعود. « أن نعد هو أن نكون ملتزمين في الواقع بفعل ما أعلنته القضية»[3]، والمفارقة أن العلاقة في تجربة الوعد هي بين الذات والغير ولكنها في الآن نفسه بين الذات وذاتها وتتوقف على الإلزام الداخلي بالفعل والاستعمال العادي للكلام. هنا يستشهد ريكور بنيتشه القائل: « يمكن أن نعد بأفعال وليس بإحساسات لأن هذه الأخيرة لاإرادية »[4]. لكن الإضافة التي قدمها تتمثل في تفطنه إلى وجود وعد قبل كل وعد وتمييزه بين الوعد بـــ... والوعد تجاه... وخاصة العلاقة بين الوعد والإنية والتي تتجلى في الاستمرارية والوفاء للذات والتطورية بالنسبة إلى الهوية [5]. هنا يشيد ريكور بعظمة الوعد تماما مثلما أشاد أوغسطين بعظمة الذاكرة. إن « الوعد لا يرتكز على العنصر المصرح به، بل إنه لا يمتلك من اختبار سوى

[1] المصدر نفسه ، ص. 702.

[2] Ricœur (Paul) , *PR*, p.189.

[3] *Ibid.*, p.190.

[4] Nietzsche (F), *Humain trop humain*, livre II, histoire des sentiments moraux, Œuvres complètes, t VII, Gallimard, Paris, 1971, p.251, cité par Ricœur in *PR*, p. 191.

[5] ريكور (بول)، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور ، ص. 707.

تنفيذه الفعلي»[1]. هذا التنفيذ يتطلب **تقاطعا** بين الذاكرة Memoire والوعد ويتمثل هذا **التقاطع** في أن إنجاز الوعد تنتج عنه ذاكرة سعيدة وإخلافه والنكث به يفضي إلى جرح في الذاكرة وشعور بالعذاب وتوبيخ الضمير، وبالتالي يكون النسيان خيانة للوعد ويكون التذكر هو الالتزام به وما يميز الإنسان هو أنه مثلما يمتلك القدرة على الوفاء بالوعد يمتلك القدرة على نسيانه وذلك هو طبعه المتناهي. إن القدرة على الوعد هي قدرة على النسيان، و« إن فعل الوعد يعرف ما به يكون الإنسان أكثر من إنسان»[2].

يذكر بول ريكور ههنا الوعود التأسيسية للنبي إبراهيم التي تمثل باراديغمات بالنسبة إلى الجماعة ويميزها عن الوعود الأخرى التي تستعمل من أجل تشكيل الهوية القصصية عبر وساطة الرموز الثقافية والتطلعات والأحلام الجماعية[3]. إن الفلسفة في هذا الصدد تجد نفسها أمام خطر الوعد والنبوة خاصة عندما تصطدم بالأمر الذي لا يمكن نسيانه وتكون وعود الماضي هي الشاهدة عليه. ولذلك لا مخرج للفلسفة من هذه الورطة إلا بإدارة الحق بطريقة كلية عن طريق مجتمع مدني والإقرار بتقاطع البعدين السردي والإيتيقي واستخراج المسلمات الضمنية لذلك **التقاطع**.

خاتمة:

صفوة القول إن ريكور يسعى من خلال التقاطع بين السياسة والإيتيقا إلى بلورة تفكير سياسي تكون مهمته تحطيم الأوهام والكشف عن أشكال العنف والاستغلال والهيمنة التي يتعرض لها الإنسان من طرف الإنسان. كما يرمي إلى بناء «إيتيقا سردية» مهمتها تعرية الواقع الاجتماعي وتسليط الضوء على آداب الشدة من خلال خطاب متخلص من وهم التأسيس ويسعى إلى معالجة العلل التي يسببها الشر السياسي للناس والطبيعة.

---

[1] Ricœur (Paul) , *PR*, p.193.
[2] Ricœur (Paul) , *PR*, p.195.

[3] ريكور (بول)، **الذاكرة، التاريخ، النسيان**، مصدر مذكور، ص. 709.

إن «**الإيتيقا السردية**» التي يكافح ريكور من أجل إعطائها حق المواطنة الفلسفي هي إتيقا بنائية تجديدية (Reconstructive) على حد عبارة جان مارك فيري[1] وتعتمد على استراتيجيات المصالحة (Réconciliation) والصفح (Pardon) والحق والجزاء وتحمل المسؤولية الأخلاقية تجاه ضحايا الحرب المعولمة والأنظمة الشمولية.

إن هذا التمشي يعترف في نهاية المطاف باستحالة الفصل بين الإيتيقي والسياسي ويؤكد على ضرورة المرور بوجهة النظر الإيتيقية عند كل تفتيش عن آليات تجديدية للسياسي. بل إن المجتمع المدني لا ينمي دوره الممانع لهيمنة السياسي ولا يضطلع بمهمة معارضة الدولة إلا حينما ينتج بواسطة الإيتيقا ثقافة ديمقراطية منفتحة تغير في آليات التحكم والتوجيه وتسمح للأفراد بالتنظيم الذاتي والتعويل على أنفسهم.

ما يترتب عن **التقاطع** بين الإيتيقا والسياسة هو القول بأن نقاط التنافر والتباعد أقل بكثير من نقاط الالتقاء والتكامل وتبادل المواقع والخدمات. إن التركيز على الإيتيقا قد قاد ريكور إلى اعتبارها ظاهرة اجتماعية واقتصادية تتدخل في طرح المشكلات الفلسفية التي تثيرها مسألة الحق وتضمن للمجتمع المدني تماسكه وسلامته وتشجع الأفراد على التفاهم والتوافق. من ذلك مثلا أن بنائية الإيتيقا السردية تظهر في منح الاعتراف الرمزي للمتضررين وذلك ليس بالإشارة إلى من كان ضحية وإنما بتحديد أين وكيف وقع ارتكاب الجرائم والحيلولة دون تكرارها.

على هذا الأساس لن تتوقف «إيتيقا سردية» حسب ريكور عن الاضطلاع بدورها الانعتاقي التحرري وتوجيه تنبيهات يومية إلى سكان المعمورة من أجل الاحتراس من المخاطر البيئية القادمة وعن مطالبتها بالمحاسبة وبالرقابة على برامج المجتمعات وتصرفات الأفراد المهددة لمستقبل الحياة على الأرض وتحمل المسؤولية وادخار الثروات للأجيال القادمة. إن العقلانية السردية التي تطرحها الإيتيقا تقوم على أساس سردية للهوية وتفترض اعترافا متبادلا بين الهويات وتوظيفا للحكي في الحجاج السياسي بغية امتصاص العنف

[1] Ferry (Jean – Marc), *L'éthique reconstructive*, edition Cerf, collection « humanité », Paris, 1996, p.115.

وتحييد منطق القوة. غير أن هذه العقلانية السردية تقتضي أن يتحرر المذنبون والضحايا من قصصهم التاريخية عبر حكيها وتذكرها وإعادة إنتاجها بطريقة مختلفة بحيث ينجزون مصالحة مع الذاكرة ويستفيدون من نعيم النسيان وينفتحون على الآخر ويقبلون على الحياة الاجتماعية مجددا. هذا التأكيد على إيجابية فعل الذاكرة جعل ريكور يقول «أستطيع أن أقول بعد الانتهاء من العمل، إن النجمة المرشدة لكل فنومينولوجيا الذاكرة كانت فكرة الذاكرة السعيدة. لقد كانت مخفية في تعريف الاستهداف المعرفي للذاكرة وهو الأمانة، الإخلاص»[1]. بيّن إذن «أن مطلب المعنى الذي يترجم الاهتمامات الإيتيقية والفلسفية يعثر على شكله السياسي في البحث عن الوفاق (Consensus) بدل ومكان النزاعية الاجتماعية الخاصة بالسياسي »[2]. إن المنعطف الإيتيقي tournant ethique الذي يمر به الفكر السياسي المعاصر والذي كان ساهم فيه ريكور منذ السبعينات من القرن الماضي لا يؤدي الى نفي السياسة وتعويضها بالأخلاق والتقاليد وإنما يساعد على إظهار العروة الوثقى بين الإيتيقا والحق ويكشف عن الدور الذي يمكن أن تلعبه الإيتيقا في ترشيد الفعل السياسي وتقريب النموذج الديمقراطي من الممارسة الفردية وتنضيج الثقافة الحقوقية ونشر القيم الكونية في مؤسسات المجتمع المدني والتشجيع على التنظيم الذاتي.في النهاية وجب التذكير مع بول ريكور أن التقاطع بين السياسة والإيتيقا يشهد تناظرا بين عدة ثنائيات مثل الحرب والسلم والقوة والحق والعنف واللاعنف والتمييز والاعتراف والعدالة والمساواة والحرية والمسؤولية والذاكرة والنسيان. ومع ذلك لعل أكبر غنم يمكن الحصول عليه من هذا التقاطع هو أنه يخلص المشهد السياسي من النزعات المحافظة والمتعصبة ومن تحكيم العقلية القانونية الوضعوية والإيديولوجيات المتصلبة ويسمح بانبثاق فكر مسؤول وجيد وتدبير إنسي متعقل يناضل من أجل ترسيخ المزيد من الخير والفضيلة والكرامة والإنصاف في الجماعة البشرية.

---

[1] ريكور (بول) ، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر مذكور ، ص.714.

[2] Lucille (Beadry) et Lawrence (Olivier), *La politique par le détour de l'art, de l'éthique et de la philosophie*, op.cit. p.148.

الفصل الثاني

تقاطع القوة والحق

1 - من العنف إلى اللاّعنف.

2 - فضيلة العيش المشترك.

3 - من اللاّتسامح إلى التسامح .

4 - من المسؤولية إلى المسؤول.

5 - العقل العملي وشعرية الحرية.

استهلال

ظلت العلاقة بين الأخلاق والسياسة وبين نظام الغايات ونظام الوسائل معقودة على طول تاريخ الفكر الفلسفي الذي اقترح تأويلات لأصل الحق وغايته. وقد تصورت الفلسفة الحق تارة بمعنى الحقيقة والفكرة وطورا بمدلول القانون والحرية وبحثت في مبادئه وطرق تأسيسه ومشروعية وجوده وفي الظروف المواتية لصيانته وفي التدابير التي تساعد على ترسيخه في مرجعيات المجتمع ورؤية الناس للكون. أما القوة فقد تم تناولها في المجالين السياسي والإبستيمولوجي بحثا عن تأثيراتها السياسية وعن علاقتها بالمعرفة وبالسيطرة على الطبيعة. هذان المفهومان لم يغفلهما ريكور. ففي «**قراءات1**»، «**حول السياسي**» وفي «**العادل1**» و«**العادل2**» عالج ريكور مسألة القوة كمفهوم فلسفي بحثا عن فهم العلاقة بين الحق والمشروعية ومن ثم حاول فهم أوجه القوة السياسية المتعددة وارتباطها بمفاهيم أخرى كالعنف واللاّعنف والسلطة والنفوذ والتسامح والصفح والمصالحة والعيش المشترك والفعل والواجب والمسؤولية.

من المعلوم أن بول ريكور قد فتح «بالتعارض مع التقليد الوضعي الحقوقي طريق الحق نحو أفق العادل واللاّعادل»[1] وجعله يرمز إلى ما هو مشروع وقانوني في مقابل ما هو واقعي وفعلي، فهو يُؤَمِّن مجموع الشروط التي تجعل حرية الفرد منسجمة مع حرية الآخرين، أي إن الحقDroit هو مجموع القواعد والمعايير المحددة والمقبولة من طرف الأفراد من أجل إدارة العلاقات الاجتماعية والتي تعمل الدولة على احترامها وفرضها بواسطة العقاب والجزاء. في حين أن القوة Force تدل على القدرة والسلطة والنفوذ وتنقسم إلى قوة إرغام وقوة إقناع، وبعبارة أخرى هناك قوة فاعلة في الأشياء وقوة فاعلة في الناس وتخترق بشكل مجهري كل العلاقات والمجالات، لذلك يحرص المجتمع على تنظيم القوى داخله وعلى إيجاد توازن بينها إذ القوة المفرطة تتحول إلى عنف ويمكن للاّعنف Non-violence بدوره أن يتحول إلى قوة معنوية أشد تأثيرا من القوة بالمعنى الفيزيائي.

[1] Michel (Johann), *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, op.cit, p.421.

على أن أهم تساؤل طرحه بول ريكور في هذا الإطار هو الإحراجات الناجمة عن تقاطع القوة والحق إذ كيف يمكن تفسير القوة لمّا تصل إلى أقصاها وإلى حدود غير متوقعة وتصبح عنفا ؟ ولماذا حرص ريكور على تسمية هذا العنف بالشر السياسي وشبهه بالشر الجذري الذي تحمله الطبيعة البشرية جنينيا؟ وهل من تفسير لارتكاب البعض الإبادة الجماعية والقتل المؤسس والاعتداء على حقوق الشعوب وسيادة الأوطان باسم الدفاع عن حقوق الإنسان؟ وهل العلاقة بين الحق والقوة هي علاقة تناقض دائم أم أنه لا قيمة لحق دون قوة ترعاه وتصونه ولقوة دون حق يضفي عليها المشروعية؟ وهل يكفي القانوني في صيغته القضائية للتفكير في خصوصية الحق والتعبير عنه والنطق بحكمه؟

1 -العنف واللّاعنف

لقد شخص ريكور تنامي ظاهرة العنف بشكل لافت في بقاع مختلفة من المعمورة منذ كتابه عن «**التاريخ والحقيقة**» وفي مقال «**المفارقة السياسية**» Paradoxe politique الذي نشره في مجلة « **فكر**» sprit سنة 1957 ثم في كتاباته اللاحقة حيث رفض لجوء النهج السياسي النضاليّ إلى تبني العنف الثوري وعسكرة وسائل المعارضة خاصة في ثورة الطلاب سنة 1968 في باريس وتحوّل القوى اليسارية الرافضة للامبريالية إلى ميليشيات تمارس العنف الثوري وتتناقض بشكل جذري مع خصومها، كما اعترض كذلك على اعتماد بعض الدول الرأسمالية التوسع الاستعماري والاعتداء على سيادة الأوطان وحقوق الشعوب مثلما كان قد تصدى للهجمة النازية على وطنه أثناء الحرب العالمية الثانية [1] فضلا عن مقارعته للشمولية الشيوعية في الصين[2] وفي أوروبا الشرقية وخاصة محنة بوداباست سنة 1956[3] ومساندته لاستقلال الجزائر وتحررها من

[1] Dosse (Francois) , *Paul Ricœur, les sens d'une vie*, chapitre 5 « Le pacifisme et ses limites », op.cit, p.66.

[2] Ricœur (Paul) , « Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise », *Esprit*, janvier, 1956 ; « Note critique sur « Chine porte ouverte» », *Esprit*, janvier, 1956 ; *LI*, pp.315-356.

[3] « L'événement de Budapest, comme tout événement digne de ce nom, a une puissance indéfinie d'ébranlement, il nous a touchés et remués à plusieurs niveaux de nous-mêmes : au niveau de la sensibilité historique, mordue par l'inattendu ; au niveau du calcul politique à moyen terme ; au niveau de la réflexion durable sur les structures politiques de l'existence humaine. Il faudrait toujours aller et venir de l'une à l'autre de ces puissances de l'événement ». Ricœur (Paul), « Paradoxe politique », *Esprit*, 1957 ; H*V*, pp.260-285.

الاستعمار الفرنسي ورفضه شن الحرب على شعبها وإخضاعه بالقوة ونصرته للحقوق الفلسطينية ضد الاستيطان الصهيوني بعد نكبة 1948[1] والاستنجاد به في قضية الدم الملوث في فرنسا للإستئناس بتصوره الإتيقي[2] . كل هذا الشرّ المتزايد أدى ببول ريكور إلى التفكير بجديّة في المفاهيم المناقضة مثل اللاّعنف والمقاومة الثقافيّة الاجتماعيّة والمعارضة السياسيّة القانونيّة والصفح والمصالحة وحضور الإنسان المسالم في التاريخ احتراما لمصالح العقل العمليّة وللغايات الجوهريّة لنشاطه التأمليّ الكونيّ، وهو ما يشرّع لإمكانيّة الحديث عن دور لإتيقا النقاش وآداب المناظرة والحوار العقلانيّ من أجل إرساء هدنة وجوديّة وعقد حضاريّ وإجماع مرجعياتيّ (نسبة إلى الهيئات والاتّحادات والمرجعيّات) يضمن إعادة تملّك واعية للذات تؤصّل علاقتها مع الأغيار ومع الميراث وتدفع بها نحو صنع المستقبل مسلّحة بقيم الحريّة والنقد والتسامح.

لقد رفض ريكور إصدار حكم أخلاقي على العنف ودرَسه في علاقته بالمجال السياسي وأكد على الطابع البنائي له وعلى مردوديته التاريخية وإسهامه في تشييد الحضارات. من نافل القول أن « الذهاب إلى الحرب يعني بالنسبة إلى الفرد، في نفس الوقت، قتل الإنسان الآخر، مواطن الدولة الأخرى ووضع حياته في الميزان لكي يستمرّ وجود دولته» [3]. إلا أن «الحرب تقبل هي أيضا تأويلين: الأول للمشاهد والثاني للفاعل. وهي بالنسبة إلى الأول مولدة للمعنى، في حين أنها موضوع إدانة مطلقة داخل مشروع لا يتوجه إلا إلى فاعلي التاريخ الجاري »[4]. وبالفعل لقد مثلت الحرب والسلم إشكالا منذ الفلسفة اليونانية حتى اليوم تعبيرا عن تحيّر العلاقة بين القوة والحق وهو ما أشار إليه ريكور مؤكدا «أن الحرب هي الموضوع المحير للفلسفة السياسية والسلم هي موضوع فلسفة الحق» [5] وأن «الدولة تحدث بعدا جديدا من العنف الجماعي عندما تقيمه في حرب»[6].

---

[1] Ricœur (Paul), «Perplexités sur Israël », *L1*, pp.357- 367.

[2] ريكور (بول) ، العادل 2، مصدر مذكور ، صص 631- 641.

[3] Ricœur (Paul) , *HV, p.256.*

[4] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص197.

[5] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص 11.

[6] Ricœur (Paul), *HV, p..239*

أ - مفارقة العنف

بالرغم من أن الدولة تستند على فكرة الحق وتستقر في دستور إلا أنها تظل مع ذلك تستمد مشروعيتها من قوة الإكراه وتظهر في المشهد التاريخي في صورة فرد كبير عنيف لتظل المكان الذي ينحدر منه «العنف المشروع» Violence légitime ويبلغ أوجه. من ناحية ثانية « ماذا عسانا أن نقول بعد عن الاستمرارية الصلبة لكل أشكال العنف الجنسي، ابتداء من التحرش الجنسي بالنساء إلى الاغتصاب، مرورا بكل عذابات النساء اللواتي يتعرضن للضرب والأطفال الذين تساء معاملتهم؟»[1].

بشكل عام، « السلطة على الغير تتيح الفرصة الدائمة للعنف بسائر أشكاله، بداية من الكذب ذاك الذي تبدو فيه أداة اللغة هي وحدها التي أسيء استعمالها وصولا إلى فرض أشكال المعاناة التي تبلغ أوجها في فرض الموت العنيف وفي الممارسة الفضيعة للتعذيب حيث إرادة الإذلال تزيد على تلك التي تجعل الآخرين يعانون»[2]. وإذا انتقلت العدوى من دائرة العلاقات بين الأفراد إلى دائرة العلاقات بين الدول تشكلت ظاهرة الحرب على مسرح التاريخ العالمي وحملت معها الشر السياسي والكوارث بالرغم مما كان دعا إليه كانط من أنه « لا ينبغي أن تحدث أي حرب. ولا يحق لأي دولة أن تتدخل بالقوة في دستور وحكم دولة أخرى»[3].

هناك اغتراب ناتج عن السياسيّ لكونه حقلا تجد فيه السلطة كامل حريّتها لتفعل ما تشاء بالخلق. لذلك« أن نقول إن الدولة تمتلك سلطة وأنها سلطة إرغام هو نفس الأمر» [4]. من هذا المنطلق لا تخضع الدولة إلى حكم قيمة حسب ريكور ولا تكون شريرة أو طيبة وإنما تخضع لحكم الواقع وتوجد وفق أشكال مختلفة من الأنظمة والأجهزة. ولو قلنا مع ريكور إن الدولة تجمع بين الحق والقوة وبين القانون والسلطة وتستخدم العنف المشروع وقلنا إن الدولة الأكثر عدالة والأكثر ديمقراطية وتحررية هي التي تقوم بالتأليف بين السلطة

---

[1] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور، صص. 426- 427.
[2] ريكور (بول) ، **العادل**، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 22.
[3] كانط (عمونيال) ، **مشروع سلم دائمة** ، المقطع الأول، فقرة 5 ، ذكره بول ريكور في **العادل**، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص 197.
[4] Ricœur (Paul), *HV, p.247.*

الأخلاقية على التنفيذ والسلطة الفيزيائية على الإكراه فإننا نعمق المشكلة ونزيد الأمر صعوبة عوض معالجته[1].

إنّ مشكل الدولة مزدوج ومعقّد. فهي أكثر عقلانيّة من الفرد وأكثر انفعاليّة وتأثّرا منه. إنّها تحتاج إلى القوّة ولكنّ الإفراط فيها يحوّلها إلى أداة قهر وتسلّط. وتحتاج إلى اللّين والمرونة ولكن الاكتفاء بهما قد يحوّلها إلى جهاز ضعيف وسلطة من ورق. لقد رأى ريكور أنّ الجمع بين الحقّ والقوّة يمثّل مشكلا بالنسبة إلى أيّة دولة. وآية ذلك أنّ الحقّ دون قوّة تصونه هو حقّ ضائع. والقوّة دون حقّ يراقبها هي سلطان غشوم.

لكن ما الذي يضمن التزام كلّ الدول باستعمال الحدّ الأدنى من العنف المشروع؟ ألا يمكن أن يتحوّل العنف الذي يتّخذ طابعا جزائيّا عندما تستأثر الدولة بقوّة الردع لنفسها وتتولّى مهمّة العقاب بشكل مباشر وقاس إلى عنف غير مشروع؟ ثم ألا يولّد ذلك التوجّه الخاطئ ردود أفعال عنيفة من قبل المجتمع فتنتشر ثقافة الحقد والضغينة وردود الأفعال غير المحسوبة؟ ألا تتحوّل هذه الدولة نفسها نتيجة استعمالها للعنف غير المشروع إلى دولة مستبدّة؟ أليس «العنف هو ما يراود باستمرار الفتنة عندما لا تكون هذه الأخيرة قادرة على الارتقاء إلى مستوى الخطاب»[2]؟

يظهر العنف وكأنّه البعد المحبّذ الذي يتغيّر من خلاله شكل التاريخ. فهو الإيقاع الذي يتعدّل به زمن البشر والبنية التي تتقوّم بها أشكال الوعي. فالتاريخ برمّته مسرح لتفجّر العنف. وأيّ بحث عن اللاّعنف والسلم والتعايش يظهر وكأنّه وعي مقلوب بالتاريخ وسوء نيّة لأنّ الوعي بالتاريخ والوعي التاريخيّ والتاريخيّة كلّها تؤكّد حقيقة العنف الساطعة في صيرورة الأحداث السالفة والحاضرة والمتوقعة. فمعارضة الحكم الجائر ومقارعة الاستبداد ومقاومة المحتلّ والتصدّي للغازي كلّها حركات احتجاجيّة وأفعال رافضة شرعنت العنف الثوريّ واعتبرت اللّجوء إلى القوّة والسلاح أمرا وجيها ومبررا أخلاقيا وقانونيا. لكن ألا يتعارض العنف جوهريا مع السياسة بل يقصيها ويغيبها تماما ليحل محلها؟

[1] Ricœur (Paul), *HV, p.247.*

[2] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 156.

«إن القوة والضعف والعنف تنتمي جميعا إلى صنف واحد مع فارق هو أن الضعف إنما هو نقصان والعنف إسراف والقدرة قائمة على القوة على حد عبارة أرسطو الموفقة إنما هي المعادل الذي يتوسط الإفراط والنقص.»[1] والحق أنّ حركة التاريخ خاضعة لصراع الأضداد ولعبة التناقضات وعلاقة الدولة بالعنف هي علاقة تكوينية تأسيسية. «هذا العنف الذي يمكن عده تأسيسيا والذي ما تزال ملاحظته ممكنة في قلب الدول اللّيبرالية يجد تعبيراته القصوى في التهديد باللجوء إلى العنف ضد أعداء النظام الديمقراطي المفترضين» [2]. علاوة على ذلك يتفطن ريكور إلى صور أخرى من العنف تتلبس بالقانون وباللغة وتمارسها المؤسسات وتمثل عنفا رمزيا يتخفى بعدة وسائط ويوجد بشكل مجهري في جملة من الممارسات وخاصة وجود الصراع الاجتماعي وراء الدعوى القضائية وظلم العدالة. لذا «سيكون من الخطأ أن نقصر العنف على العدوان حتى لو وسعنا معناه إلى ما هو أبعد من العدوان البدني(الضرب والجرح والقتل وإعاقة الحرية وحبس شخص بلا وجه حق الخ..) ولابد كذلك من الأخذ بعين الاعتبار أشد أشكال العنف إلحاحا ألا وهو ادعاء الفرد إنصاف نفسه بنفسه»[3]. هكذا تظهر مفارقة جديدة تحوم حول العنف والعدالة وتتمثل في مقاومة «انبعاث روح الانتقام في كل مرحلة من مراحل المسار الطويل الذي يحاول إحساسنا بالعدالة التغلب من خلاله على تجذره البدئي في العنف وفي الانتقام من حيث هو عنف» [4]. فالعنف المشروع يعمل على وضع حد لشكلين من أشكال العنف اللامشروع وهما الاعتداء الإجرامي وارتكاب الذنب من طرف الجاني والميل إلى الانتقام والثأر والقصاص من طرف المجني عليه أو الضحية. وعليه فإن الوظيفة الأولى للمحاكمة تتمثل «في نقل النزاعات من مستوى العنف إلى مستوى اللغة والخطاب. المحاكمة ترفع فن المواجهة الكلامية إلى الذروة بواسطة إجراءات بلاغية قائمة على استعمال حجج احتمالية»[5].

---

[1] Freund (Julien), *L'essence du politique*, op.cit.p.760.

[2] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص. 600.

[3] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.ص. 232-233.

[4] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص.603.

[5] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص.598.

أما الوظيفة الثانية التي يؤديها الحكم القضائي فهي فض النزاعات وإقامة الوئام وترسيخ الروابط الاجتماعية. هكذا يؤكد العنف المشروع ذاته مرة أخرى في هيئة القضاء حيث تحوّل العدالة حرية الأفراد وحقوقهم من دائرة العنف الخاص وغير المشروع إلى دائرة اللغة والخطاب والحجاج والعنف المشروع ويصبح النطق بالحكم وتسليط العقوبة خطاب قوة وتصريفا عادلا للحق. إن غاية الخطاب هي اللاّعنف وهذا الأخير هو دافع على التفلسف ومقصد في ذات الوقت ولكن «المفارقة إذن هي أن العنف ليس له معنى إلا بالنسبة إلى الفلسفة التي هي رفض للعنف»[1]. إذن، العنف الذي لا يحده قانون ليس هو القرار الأصحّ والوجهة الاستراتيجيّة التي ينبغي أن تنخرط فيها دولة أو جماعة دائما وأبدا وفي كل المواقف بل يمكن أن يكون علامة يأس وفشل وضعف وتعبير عن انسداد الآفاق. وهو يكشف عن وجود مشكلة في تحديد العلاقة الأنسب بيننا وبين الآخر فضلا عن احتوائه على نوع من الجنون المؤقّت يسعى للتخلّص من كلّ أشكال الرقابة.

ب- نجاعة اللاعنف

يقارن البعض بين طهريّة العنف البنائيّ ونجاعة اللاّعنف الدائمة رغم أنّ المقارنة هنا لا تجوز لأنّ العنف بجميع أشكاله مدان واللاّعنف في سحره ووداعته وهيبته يحظى بالاحترام والتبجيل. فعندما نتذكّر غاندي أو نيلسون مانديلا أو الأمّ تيريزا نجلّهم ونستحسن أفعالهم فلأن «ثمّة قيمة ممكنة للاّعنف أو... للأشكال غير العنيفة من المقاومة»[2] ولأنّا نعتبرهم شموعا أنارت وما زالت تضيء للبشريّة الدرب نحو الحريّة والخلاص والمحبّة. ألم يقل غاندي: «إنّ تبني اللاّعنف يحملنا على الانزياح عن كل أشكال الاستغلال...وإنه من غير اللائق على البشر بالخصوص أن يستسلموا إلى هذه المذبحة المعممة التي هي الحرب» [3]؟. لقد آمن ريكور بأهمية اللاعنف وبقدرته الخلاقة على الفعل وتحريك التاريخ نحو الأفضل منذ مقال «الإنسان غير العنيف

[1] Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, edition Vrin, Paris, 1967.p. 58.
[2] Ricœur (Paul), *HV, p.235.*
[3] Ghandhi, *Tous les homes sont frères*, edition Folio, Paris, 1969, pp.165-166.

وحضوره في التاريخ» سنة 1949[1] والمقال الذي نشره في العدد الثالث من مجلة « **فكر»** Esprit حول «التعايش السلمي بين الحضارات»[2] واستمر ذلك النَّفَس في مقالين آخرين عن «مهمات من أجل السلم» في **المجلة المسيحية الاجتماعية** سنة 1951 [3] وعن «السلم الحق والسلم الخاطيء» في نفس المجلة عام 1955 مع دعوته إلى تكوين جبهة للدفاع عن السلام في العالم [4] حتى وإن كان «الشرط الذي يجعل رفض العنف يحقق بعض النتائج هو أن نجتاز العالم في عنفه»[5].

إنّ اللاّعنف Non-violence لن يكون فاعلا إلاّ إذا خرج من دائرة الفرد إلى دائرة الجماعة وانتقل إشعاعه من مجال الأخلاق إلى مجال السياسة. ولن يكون اللاّعنف ناجعا إلاّ إذا تحوّل إلى فعل مؤثّر في حركة التاريخ. «إن اللاّعنف يسمو على العنف سموا لا حد له وأن العفو أشد شجاعة من العقاب. فالعفو حلية المقاتل. ولكن الإحجام عن العقاب ليس من العفو إلا عند المقدرة.» [6] إنّ اللاّعنف لن يكون له معنى إلاّ إذا ولى المبشرون به وجوههم شطر نداء الأقاصي الذي لا يميّز بين أرض وأرض وبين دين ودين وبين بلد وبلد لأنّ « ديانة اللاّعنف ليست للقدّيسين وحدهم إنّما هي للناس أجمعين. إنّ اللاّعنف قانون نوعنا كما أنّ العنف قانون كل فظّ» [7] كما يقول غاندي. هكذا يمكن أن يكون اللاّعنف استراتيجيا المعارضة في الدّاخل ضد الاستبداد ومقاومة الهيمنة التي من خارج ضد الاستعمار والحرب.

إن اللاّعنف هو طريقة معينة في الفعل تعتمد قوة الحق في المحاجَجة والإقناع بدلاً من العنف والقوة المجردة. والأشخاص الذين يمارسون أفعالاً غير عنيفة هم «لاعنفيون » (non-violents)، حتى دون أن يطّلعوا على مفهوم اللاعنف نظريًّا، وذلك في معزل عن الاعتبارات المذهبية والإيديولوجية التي تبرِّر مثل

[1] Ricœur (Paul), *« L'homme non-violent et sa présence dans l'histoire », Esprit, février, 1949.*
[2] Ricœur (Paul), *« Pour une coexistence pacifique des civilisations », Esprit, n° 3, 1951.*
[3] Ricœur (Paul), *« Taches pour la paix », Christianisme social, n° 5-6, 1951.*
[4] Ricœur (Paul), *« Vraie et fausse paix », Christianisme social, n° 9-10.*
[5] Dosse (François), *Paul Ricœur, les sens d'une vie*, op.cit , p.191.
[6] Gandhi, *Déclaration et Ecris de 1920 et 1921*, réunis par Romain Rolland, in *Mahatma Gandhi*, Stock, 1924, p.54.
[7] Gandhi, *Déclaration et Ecris de 1920 et 1921*,op .cit. p.55.

هذا اللاّعنف. لكننا ينبغي أن نميز، قبل كلّ شيء، بين فعل يبدو خاليًا من العنف وبين فعل لاعنفيّ حقًّا، وذلك برسم الحدود التي تفصل بين الفعلين والابتعاد مطلقًا عن الأفعال الإجرامية والحربية.

إن لفظ «لاعنف» ينطوي ضمنًا على حكم وجوب (حكم قيمة)، وليس حكم وجود (حكم واقع)، وينتمي إلى إتيقا رافضة بإطلاق لكلّ فعل عنيف. ويتكون مفهوم اللاّعنف من حركتين: رفض العنف، أولاً، واتباع منهج في الفعل لا يستعمل العنف، ثانيًا، وذلك من أجل بناء الحياة وصونها والتوقف عن إعدام الوجود وتصحير المجتمع ونشر الخوف والذعر بين الناس، ومن أجل احترام الكرامة الإنسانية وتقييد استعمال القوة بحبائل الحق والخير والجمال. كما أن اللاّعنف توق إلى شيوع التسامح والسلام. وهو مبدأ توجيهي ملزِم يرفض بتاتًا اللجوء إلى القوة المجردة أو الانخراط في تجارب نزاع عنيفة تؤدي إلى القتل وإزهاق الأرواح وتخريب معالم العمران ولا يُسيطَر على أهدافها وغاياتها النهائية.

في نهاية المطاف، يختلف اللاعنف بوصفه حركة نبيلة وقيمة مطلقة تؤسّس للمصالحة وتدعو إلى احترام الذات والتعايش مع الآخر عن الفعل الخالي من العنف في الظاهر الذي يؤجّل ويناور ويخفي الضعف ويضمر الحقد ويؤسّس للقتل ويبرمج الحرب ويقنّن الصدام بين الشعوب والأديان. إنّ شعار اللاّعنف هو: « لا تقتل». لذلك كان مبدؤه هو «أحبّ لغيرك ما تحبّ لنفسك» و«انشد حريّة الآخرين في اللحظة التي تنشد فيها حريّتك». ومجاله هو مجال الكلام والخطاب. لذلك يقول ريكور «لا أريد فصل هذه التجارب المنفردة لحكمة الصراع الأخلاقيّ والسياسيّ ضدّ الشرّ الذي يستطيع تجميع كلّ الناس ذوي الإرادة الطيّبة. بالنسبة إلى هذا الصراع، فإنّ هذه التجارب مثل أفعال المقاومة غير العنيفة، هي استباقات بشكل رموز حكميّة للوضع الإنسانيّ حيث، مع اختفاء العنف، يصبح لغز التألّم الحقيقيّ، التألّم غير القابل للاختزال عاريا» [1]. اللاّعنف دليل على قوة الروح وهو قانون يحفظ كرامة الإنسان فضلا عن كونه رسالة أخلاقيّة تعلّم الإنسان وتخرجه من غفلته إلى

---

[1] ريكور (بول) ، **فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء**، مصدر مذكور ، ص 246.

اليقظة وهو مطلوب في الحالة الداخليّة لتجاوز حالة الفتنة بين المذاهب وفي الحالة الخارجية لتخطي حالة الحرب بين الأديان والتصادم بين الدول وسوء التفاهم بين الثقافات. بيد أنّ ما يُخشى هو أن يكون التبشير باللاّعنف كقيمة والمسالمة كمقام للكينونة في العالم هو تكريس للاستسلام. فكيف يكون تبنّي اللاّعنف خيارا استراتيجيّا لتعزيز حركة المقاومة والصمود وليس علامة انهزام وتقهقر؟ وكيف نجعل السلام والسلم والصّفح والسماحة أفكارا توجيهيّة للفعل الإنساني؟ وكيف تساهم السلم في توطيد تجربة التعايش بين الأفراد والمجموعات على الرغم من التنوع والاختلاف؟

2 -فضيلة العيش المشترك

تعلن الأخلاق والقوانين والسياسة عن قواعد تتعلق بثلاثة سجلات متمايزة : الأول هو الحياة الخاصة بالوعي، والثاني هو الحياة في المجتمع، والثالث هو الحياة في حضن جماعة مدنية ويعبر عن ذلك اللفظ الإغريقي «بوليس» (Polis) الذي يعني مدينة أو دولة ومنه وقع اشتقاق لفظ السياسة وما يناقضه هو حالة النزاع والتوتر والفوضى ويسمى(Polemos) . إن الأخلاق هي التي توجه الحياة الخاصة وتتحكم بها في حين تتحكم القوانين والسياسة في التصرفات الخارجية للبشر. لكن كيف يمكن التمييز بين القواعد القانونية والقواعد السياسية؟وما هو تعريف العيش المشترك؟ وكيف يتم الانتقال من الحالة البشرية اللاّاجتماعية (Polemos) إلى الوضع الاجتماعي المدني(Polis) ؟

إن القواعد القانونية تضبط العلاقات بين الأفراد والمجموعات فيما بينهم والصياغة العامة تكون على النحو التالي: «لا تسبب الأذى لغيرك». أما القواعد السياسية فهي على خلاف ذلك تضبط العلاقات بين الفرد والدولة وبين الفرد والمجموعة التي ينتمي إليها. من هذا المنطلق تحدد القوانين الأخلاقية والحقوقية والسياسية شكل الاجتماعية التي ينتمي إليها الأفراد ضمن واقع اجتماعي متنوع ومتعدد. «شرط التعدد هذا سيميز بدوره إرادة الحياة معا لدى جماعة تاريخية ... تلك الإرادة التي لا تقتصر بدورها على العلاقات القائمة بين الأشخاص.

ولإرادة العيش معا هذه منحت المؤسسة السياسية بنية متميزة عن سائر المنظومات... على أنها مراتب اعتراف»[1].

العيش المشترك عند بول ريكور هو الموافقة المتبصرة والواعية من طرف أغلبية الناس على تقاسم الحياة في نفس الفضاء العمومي والجماعية السياسية والمساهمة في بناء المصير المشترك على الرغم من الفروقات النوعية والاختلافات المهمة بين الأفراد والجماعات، ويعني كذلك بناء روابط قانونية وسياسية وأخلاقية بين الأفراد الفاعلين في نفس المجال الاجتماعي وإيجاد حياة مشتركة بينهم تتميز بالسلم والتعايش والتعاون. والحق أن «بول ريكور يطمح إلى تعايش بواسطة الاعتراف وإلى سلم اجتماعي أصيل» [2]. من منظور أنثربولوجي ريكوري يبدو أن الإنسان قادر على الحياة مع غيره لأنه يتميز بـــ «القدرة على القول والقدرة على الفعل والقدرة على الحكاية والقدرة على الاتهام» [3]. إن العيش المشترك في الفضاء العلني هو الذي يدفع الأفراد إلى ترجمة هذه القدرات وتحقيق وجودهم الفعلي في الواقع باعتبارهم جزءا من الجماعة السياسية التي تتمتع بحقوق وضعية.

من هذا المنطلق نحن نخضع للقوانين بحكم العادة حينا والمصلحة أحيانا أخرى وذلك تخوفا من العقاب ومن أجل تحصيل الطمأنينة وهذه البواعث كافية لكي يفعل الإنسان وفق القانون لكنها لا تشكل تماما مبدأ احترام القانون. على هذا النحو تكون الأخلاق أكثر وجوبية من القانون ويمكن أن تأمر أحيانا بتعدي القانون إذا ما كان قاسيا ويمنع من فعل الخير وتقديم المساعدة للآخرين. غير أن السياسي غير ملزم بالتقيد بالقوانين الأخلاقية من أجل المحافظة على مصلحة المجموعة بل إنه يستطيع أن يتصرف في الحق العام والقانون الوضعي ويتدخل باسم عقل الدولة من أجل تدبير شؤون الناس. فـــ «السياسي هو إذن استجابة لشر أكثر هشاشة حتى لا يجوز له التسبب في شر أكثر صلابة» [4].

---

[1] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.46.
[2] Michel (Johann) , *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, op.cit , p.446.
[3] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.48.
[4] Mongin (Olivier) , *Paul Ricœur*, op. cit , p,p.222- 223.

غير أن القبول بمقولة «**عقل الدولة**» أو «**المصلحة العامة**» ألا يعني أن السياسة تتخلى عن كل متطلبات الأخلاقية؟

إن الفصل بين السلطات ومراقبة القوانين لعمل المؤسسات وتقوية أجهزة النقد والمحاسبة والربط بين العلاقة السياسية الضامنة للحرية والحصول على عدة فوائد ومنافع أخرى هي من الأمور التي تعزز فاعلية القانون وتردم الفجوة الفاصلة بين الفعل السياسي والأخلاقية وبالتالي نحصل على سياسة خلقية وأخلاق سياسية. إن كل فرد في إتيقا العيش المشترك مطالب بأن يطور قواه الشخصية في اتجاه صناعة تاريخه الشخصي وإثبات ذاته وفي نفس الوقت المساهمة في بناء مشروع جماعي للاستئناف والتحفز نحو المدنية المؤسساتية. «ودون التوسط المؤسساتي فإن الفرد ليس بوسعه أن يكون غير مشروع إنسان، وانتسابه إلى هيئة سياسية ضروري له حتى ينفتح باعتباره إنسانا»[1].

إن الأمر يتطلب تحقيق الانتقال من الفرد الى المواطن وتحميله مسؤولية مصير الجماعة السياسية التي ينتمي إليها وتطوير تجارب التعاون والتكاتف التي تظهر في الحياة اليومية وإعادة تنظيم دوائر الحياة المشتركة والمعية الوجودية وشبكات الاتصال بما يغذي نزعات التقارب ويقلل من مساوئ التنابذ ونزعات الانعزال والتقوقع على الذات. «أما مدينة المواطنة فهي تقوم على إخضاع المصلحة الخاصة إلى إرادة الجميع كما تتجلى من خلال القانون الوضعي»[2].

وعلى الجملة فإن العيش المشترك يتطلب الاعتراف بالتعدد في «الفضاء العمومي Espace publique» الذي يحتضن الأقوال والأفعال وهو الفضاء المفتوح على العنف وعلاقات السيطرة والهيمنة ما لم يلجئ الفاعلون فيه إلى التداول والتشاور ويعترفون بالتعددية ويستهدفون العدل.

---

[1] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.49.
[2] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.159.

من اللاّتسامح إلى التسامح

لعل أول المفارقات التي تتعلق بقضية التسامح وتعترضنا في حياتنا اليومية أن من يتخذ التسامح كمبدأ في حياته يتبعه ويطبقه قد يقع ضحية لا تسامح الآخرين وأنه لكي يستعيد ما أضاعه يذهب إلى حل غير متسامح وبالتالي فهو في وضع إحراجي هش ومتناقض لكون التسامح هو المنطلق والمبدأ من جهة والمقصد والغاية من جهة أخرى ولكن الأرضية التي تقف عليها هذه القيمة الكونية المنشودة هي أرضية غير متسامحة ومحاطة من كل جانب بالعنف والصراع. فهل يجوز الحديث عن التسامح في وضع غير متسامح؟ وهل يكتسب التفكير في التسامح معناه من معايشة السلم الاجتماعي والتعايش بين الملل والنحل أم من خلال تفجر الحرب وتكاثر أشكال العنف والتصادم في الفضاء الاجتماعي؟ هل يجب أن يكون التسامح بلا حدود لكي يكون فضيلة؟ وما هي حدوده ومآزقه والانزلاقات الخطيرة التي يمكن أن يقع فيها الإنسان المتسامح؟ كيف نتجاوز حالة اللاتسامح دون اللجوء إلى الإكراه والقوة؟

أ-دوائر التسامح

«إن التسامح يعني الاحترام والقبول والتقدير للتنوع الثري لثقافات عالمنا ولأشكال التعبير وللصفات الإنسانية لدينا»[1]. لقد جاء في المعجم الفلسفي للالاند ما يلي: إن التسامح هو طريقة تصرف شخص يتحمل بلا اعتراض أذى مألوفا يمس حقوقه الدقيقة بينما في إمكانه رد الأذية... وهو كذلك استعداد عقلي أو قاعدة مسلكية قوامها ترك حرية التعبير عن الرأي لكل فرد حتى وإن كنا لا نشاطره الرأي [2]. أما **لسان العرب** لابن المنظور فإنه يتحدث عن عدة معاني يمكن أن نسندها إلى التسامح مثل الضيافة وحسن الجوار والمتابعة والمسايرة والانقياد والمساهلة والرخص والتساهل والليونة وفعل أسمح يقال في المتابعة والانقياد [3]. في حين تطرق قاموس روبارت إلى التسامح بمعاني عدم المنع وعدم الفرض والتحرر وحرية المعتقد والقدرة على

---

[1] فقرة من إعلان المبادئ بشأن التسامح الذي اعتمده المؤتمر العام لليونسكو في دورته الثامنة والعشرين في باريس بتاريخ 16 نوفمبر 1995.
[2] Lalande (André), « Tolérance » in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Volume2, op.cit, p.p.1133.1136.
[3] ابن منظور، **لسان العرب**، مادة سمح. نسخة محملة

التأقلم والتكيف على الرغم من الوجود في وضعية مغايرة ومختلفة ويفيد أيضا القدرة على التحمل وهو كذلك الهامش بين النظرية والقياسات الدقيقة في الآلة أي المرونة وترك إمكانية للخطأ[1].

مجمل القول أن هناك عدة دلالات للتسامح أهمها: الدلالة الأخلاقية التي ترتبط بالتحلي بالحلم والكياسة والرصانة في السلوك والامتناع عن استعمال كل الوسائل العنيفة التي تسبب الضرر للآخر مثل العنف المادي والقدح والذم. وإذا كانت الدلالة الدينية تعني تساهل أهل الفرقة مع الفرق الأخرى والإيمان بحرية المعتقد واحترام الديانات الأخرى، فإن الدلالة السياسية تشير إلى المشاركة في إبرام العقد الاجتماعي والالتزام ببنوده والتقيد بها والاحتكام إلى مبدأ الإنصاف الذي يحل محل التطبيق الصارم لمبدأ العدالة. وتفيد الدلالة الفكرية أن التسامح هو قبول الرأي المخالف والدفاع عن الفكر الحر والعمل على تقديم الأفكار دون فرضها بالقوة. هكذا لا يعني التسامح الاحتكام إلى المساواة أو التنازل أو التساهل بل التسامح هو قبل كل شيء اتخاذ موقف إيجابي فيه إقرار بحق الآخرين في التمتع بحقوق الإنسان وحرياتهم الأساسية المعترف بها كونيا.

في هذا الصدد اهتم ريكور بمسألة التسامح في كتابه «**الحقيقة والتاريخ**» عندما تطرق إلى فضيلة اللاّعنف بوصفه شرط إنجاز الفعل السياسي وعاد إلى المسألة مجددا في مؤلفه **قراءات1** في القسم المخصص للسياسة في الفصل الخاص بـــ«التسامح واللاّتسامح وغير القابل للتسامح intolérable»[2]، وهو ما يعني أن التسامح تحول إلى سمة عامة تطبع الفكر الغربي منذ نهاية القرن السابع عشر وأعيد له الاعتبار في الفترة المعاصرة وأضحى أحد أهم المؤسسات الحقوقية التي تنظم المجتمع والعلاقات الدولية.

لكن ما هي أسباب اندلاع موجات اللاتسامح؟ ومن يتحمل مسؤولية النتائج الكارثية المترتبة عنه؟

---

[1] Dictionnaire *Le nouveau Petit Robert*, edition du Petit Robert, Paris, 1993.p.2532.

[2] Ricœur (Paul), « Tolérance, intolérance, intolérable », in *L I*, pp. 294-295.

ب-أسباب اللاتسامح وسبل مواجهتها

يسود اللاّتسامح في العديد من المجالات أهمها الرقابة على الفكر والتوتر المذهبي والعقائدي وتعاظم النزعة الفردية وابتلاع المجتمع السياسي للمجتمع المدني وهيمنة الدول القوية على الدول الضعيفة حيث « المواجهات المتقطعة أو المحدودة والمتعددة الاتجاهات بين الحضارات مهدت السبيل لتأثير غربي مستمر ومتفوق في القوة ووحيد الاتجاه على كل الحضارات الأخرى» [1]. فما هي الوسائل الضرورية لتجاوز حالة اللاّتسامح والوصول إلى ترسيخ قيمة التسامح في القول والفكر والفعل على السواء؟

صحيح أن الحضارة تعاني الآن معاناة شديدة من تفشي اللاّتسامح بين الأفراد مع بعضهم البعض ومع العالم الخارجي وصحيح أن القبول بفكرة التسامح ليس قبولا طوعيا وتلقائيا بل هو قبول إكراهي ورغبة في المحافظة على البقاء ولكن إذا عدنا إلى الوراء وتتبعنا النصوص التأسيسية للحضارات فإننا نجد فكرة التسامح متأصلة في اللغة والاجتهاد والواقع ولكن بشكل متناثر وطارئ ومتقطع وليس بشكل دائم ومستمر على طول التاريخ. فكيف ظهرت قيمة التسامح تاريخيا؟ إذا عدنا إلى كتاب «**الفروق في اللغة**» لأبي هلال العسكري نجد كلمة التسامح تعني الإذن والإجازة وتسامح معه يعني أجازه وأذن له. - كما نجد دلالات أخرى مثل الإجابة والقبول والاستجابة والطاعة والإحسان والفضل والإنعام والنفع وربما: « الفرق بين الإحسان والفضل: أن الإحسان قد يكون واجبا وغير واجب، والفضل لا يكون واجبا على أحد وإنما هو ما يتفضل به من غير سبب يوجبه»[2]. في سجل الفلسفة الغربية وتأكيدا على التسامح الديني كان لوك ذهب إلى أن « الدين الحق لم يتأسس من أجل ممارسة الطقوس ولا من أجل الحصول على سلطة كنيسية ولا من أجل ممارسة القهر ولكن من أجل تنظيم حياة البشر استنادا إلى قواعد الفضيلة والتقوى »[3].

---

[1] هنتغنتون (صاموال) ، **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي** ، ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر، ليبيا، طبعة أولى، 1999. ص. 118.

[2] العسكري (أبو هلال) ، **الفروق في اللغة**، الفقرة 73. نسخة محملة.

[3] لوك (جون) ، **رسالة في التسامح** ، ترجمة عبد الرحمان بدوي، الدار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988، ص. 19.

لكن إذا كان جوهر الحضارة من جهة النص والتأويل يحث على التسامح، لماذا انقلبت هذه القيمة إلى ضدها؟ ما هي السبل التي يتسلح بها الفاعل السياسي من أجل مواجهة اللاّتسامح؟ وما هي الأهداف التي تتحقق عن طريق احترام مبدأ التسامح؟ يعتمد بول ريكور في سعيه إلى إعادة التأسيس الفلسفي لمفهوم التسامح على المعجم الفرنسي روبارت (Le Robert) وذلك حينما يعطي للكلمة معنيين: الأول هو أن فعل التسامح بشيء هو عدم المنع أو الفرض مع أنه يمكننا ذلك؛ والحرية الناتجة عن عدم المنع. أما الثاني فهو موقف يقبل لدى الآخر طريقةً في التفكير أو التصرُّف مختلفة عمّا يتبناه. فالمعنى الأول يدل على الامتناع، في حين أن المعنى الثاني يفيد القبول. لكن ألا يتضمن هذا التعريف مفارقة هي التناقض بين الامتناع والقبول؟ من يضمن عدم تحول الامتناع إلى منع والقبول إلى خضوع وعدم ضياع مفهوم التسامح بين الإكراه والاستعباد؟ بل وكيف يمكن الالتزام بفضيلة التسامح في وضع غير متسامح؟

إن تجاوز هذا الإشكال اقتضى من ريكور إضافة مفهوم ثالث إلى ثنائية التسامح واللاتسامح وهو غير القابل للتسامح أو ما لا يُغتَفَر (intolérable) وذلك في مقال له بنفس العنوان نشره عام 1990 وقد جاء فيه أن الخطاب المتسامح يعاني من خطرين هما الابتذال المرتبط بالحرية التي توقع في النسبية والخلط بين مجالين لهما دلالتان مختلفتان هما الحق والقوة. فإذا كان « اللاّتسامح هو استعداد معادي للتسامح الديني أو المدني »[1] فإن« غير القابل للتسامح ليس له مكان إلا من خلال مستويين سابقين: فهو يعني من جهة ما يعتبره التوافق النزاعي لثقافتي غير مقبول: السافل، الذي لا يستحق الاحترام، بما أنه في حد ذاته بلا احترام، من جهة ثانية، المحرك المتجدد بشكل دائم للسلطة السياسية في قول الحقيقة عوض التقيد بفرض العدالة، هذا هو الزهد التام في السلطة»[2].

[1] Ricœur (Paul) , *LI*, p.295.

[2] « L'intolérable n'a de place qu'aux deux niveaux antérieurs : il désigne, d'une part, ce que le consensus conflictuel de ma culture tient pour inacceptable : l'abject, indigne de respect, parce que lui-même sans respect, d'autre part, la pulsion toujours renaissante du pouvoir politique à dire la vérité au lieu de se borner à exercer la justice, ce qui est la suprême ascèse du pouvoir ». Ricœur (Paul), *LI*, p.311.

لقد حاول بول ريكور إيقاف استهلاك فضيلة التسامح وشرع في مقاومة ما لا يقبل التسامح وأكد على أن الثمن الذي يجب دفعه في سبيل ذلك هو التخلي عن اللجوء إلى العنف وعن الاعتقاد في امتلاك الحقيقة المطلقة[1] مهتديا بالقاعدة السلوكية التالية: « احيا مثلما تريد، ودع الآخرين يحيون مثلما يريدون أيضًا ». على أن تأكيد هذه القاعدة يعالجة ريكور بطريقة تصاعدية ومتدرجة:

- في مرحلة أولى، التسامح يعني الامتناع بالإكراه وذلك لعدم قدرة المرء على الفعل بشكل مستقل ومختلف عن السائد والتوجه نحو مجاراة ما هو قائم والعمل وفق القواعد المفروضة بالقوة والتحلي بالحياد السلبي وذلك بأن يضحي الفرد بقناعاته وأفكاره وأن يرغب في العيش المشترك وفق قناعات وأفكار لا يوافق عليها. ويمكن صياغته كما يلي: « أن نتحمل على الرغم منا ما لا نوافق عليه لأننا لا نستطيع منعه»[2].

- في مرحلة ثانية، التسامح هنا يعني الامتناع الإيجابي وذلك عند إدراك الاختلاف في القناعات وأساليب الحياة بين الذات والغير واكتشاف محدوديتها ونسبيتها والدخول في تمزق باطني بين الاقتناع والانتقاد وصراع داخلي من أجل مراجعتها وبذل الجهد من أجل الاتصال بالآخر كما هو. ويعبر عنها وفق الصياغة التالية: « لا نوافق على طريقة عيش الآخر، ولكننا نجبر أنفسنا على تفهُّمها من دون الالتزام بها »[3].

- في مرحلة ثالثة، التسامح يعني الاتجاه نحو فهم اختلاف الآخر والقبول به والتواصل معه والاعتراف بحريته وحقه في الجهر بقناعاته وتنمية خصوصيته وممارسة معتقداته بشكل علني دون قمعه أو إجباره على تغييرها. وهذا المبدأ تعبر عنه القاعدة التالية: « لا نوافق على طريقة الآخر في

---

[1] Ricœur (Paul), « Le dialogue des cultures », in *Aux sources de la culture française*, Editions de la Découverte, Paris,1997, p. 97.
[2] Ricœur (Paul) , « Le dialogue des cultures », op.cit , p .99.
[3] Ricœur (Paul) , « Le dialogue des cultures », op.cit , p.99.

العيش، ولكننا نحترم حريته في العيش كما يحلو له، لأننا أقرينا بحقه في أن يُظهِرَ هذه الحرية على الملأ »[1].

من هذا المنطلق لا يمكن الحديث عن التسامح إلا في ظل إقرار بوجود تعددية في الآراء والمواقف بين الناس في المجتمع الواحد ولا يمكن تحقيق العيش المشترك إلا في ظل الاحترام المتبادل والتحلي بالتسامح بين القوى وقبول الجميع الرأي المخالف والاعتراف التام وبالتالي فإن الاختلاف يجعل من التسامح واجبا أخلاقيا والتسامح يحول الاختلاف إلى ضرورة اجتماعية. ما يقوم به ريكور هو تطوير مبدإ التسامح بما يجعله يثمر نوعا من التوافق الصراعي (Consensus conflictuel): « توافق بمقدار ما تتفق فيه الثقافة المسيحية والثقافة العلمانية على قيمٍ مشتركة تؤسسانها بشكلٍ مختلف ... وصراعيٌّ بمقدار ما لنهريْ الحداثة ليس فقط منابع مختلفة، بل ويحتفظان بمسارين مختلفين أيضًا»[2].

لقد تمكن بول ريكور بتطوير مفهوم التسامح من تخطي منزلق الخلط الذي وقعت فيه استعمالات المفهوم: مجال الفكر الديني والمجال المؤسَّساتي الذي تمثله السلطة المدنية والسلطة الكنيسة ثم المجال الثقافي الذي نجده عند كل فردٍ وفي تقاليد وذهنيات حول هذا الموضوع. إن تسامح الأنا رهين تسامح الآخر وتوخي الهوية إستراتيجية هادئة وسلمية لبناء نفسها ومشروعها بشكل استشرافي لا يكون ممكنا إلا إذا اقترن مع استعداد الغيرية للتخلص من طابعها العنيف ونظرتها الإقصائية للغير. علاوة على ذلك يتطلب التسامح إنهاء حالة حرب الكل ضد الكل التي تلقي بظلها على مستوى العلاقات الدولية وإنهاء حالة صدام الثقافات وتفكيك نزعات التباغض والتشاحن بين العقائد والأديان والأعراق والاعتراف بحقوق الأقليات والاثنيات والخصوصيات وتمكينها من فرصة المساهمة في صناعة الحضارة والمشاركة في التمتع برحابة القيم الكونية المشتركة.

---

1 Ricœur (Paul) , « Le dialogue des cultures », op.cit , p.100.
2 Ricœur (Paul) , « Tolérance, intolérance, intolérable », in *L I*, p .p. 304-305.

في الواقع ، كل هذه الاستراتيجيات هي سبل ممكنة لمواجهة اللاّتسامح وتجهيز أرضية للعيش السوي والتواجد البيذاتي التعميري. ألم يصرح فولتير: « كن متسامحا جدا مع من خالفك في الرأي فإن رأيه إن لم يكن صائبا فإنك بتعصبك لرأيك تمثل كل الخطأ »؟[1] إن الحرية في الفكر والاعتقاد والسلوك هي الشرط الأول والأخير لجعل التسامح يرتقي من مجرد نصيحة أخلاقية وموعظة دينية إلى خلفية عقلية ومؤسسة سياسية واجتماعية يتم ترسيخها في الأذهان والعمل على تفعيل آلياتها في الأعيان، ودون وجود الحرية لا يمكن الحديث عن التسامح. أليس قدرنا أن ننشد حرية الآخرين إذا ما أردنا أن ننشد حريتنا؟ ألا تفرض علينا المسؤولية القانونية والأخلاقية أن نكون متسامحين إزاء غير المتسامحين؟

3 - من المسؤولية إلى المسؤول

« إن هذا الطفح على درجة من الإلحاح حتى أن المصطلح[المسؤولية] يفرض نفسه اليوم - تحت هذا المدلول- في الفلسفة الأخلاقية إلى درجة أنه يملأ كل الميدان ويصبح مبدأ مع هانس جوناس وإلى حد بعيد مع عمونيال لفيناس»[2]. فما المسؤولية؟ وما الفرق بين المسؤولية المدنية والمسؤولية الأخلاقية؟ وإلى أي مدى يمكن صياغة مبدأ إتيقي يجعل من المسؤولية محور رحاه؟ إن الرهان من تأسيس الفعل الإنساني على المسؤولية مزدوج: الأول هو بلورة حكم حقيقي والثاني هو استعماله كوظيفة تفسيرية وتنظيمية للنقاش الأخلاقي والسياسي والقانوني في تدبير الشأن العام والانتقال من الحديث عن المسؤولية إلى تحديد المسؤول الحقيقي. وعلى هذا النحو يكون الإشكال بلغة ريكور هو: كيف أستطيع أن أعدّ نفسي مسؤولا عن أفعالي وأن أعزوها إليّ بصفتي فاعلا؟

---

[1] Voltaire : « Je ne suis pas d'accord avec ce que vous dites, mais je me battrai jusqu'à la mort pour que vous ayez le droit de le dire. » voir lien : http://fr.wikipedia.org/wiki/Voltaire

[2] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص.52.

لقد دفعت التحولات الثورية – التي عاشها العالم في نهاية الثمانينات وخاصة تخلص الشعوب من رموز الأنظمة الشمولية بطريقة ديمقراطية سلمية- بول ريكور إلى إثارة العديد من الإشكاليات الفلسفية التي تدور حول الحكم القضائي والعدالة والجزاء والقصاص وذلك من خلال تقديم الشكاوى والالتجاء إلى المحاكم وتحكيم القانون وكذلك التطرق لمفاهيم إجرائية شديدة الحساسية مثل المسؤولية وتحمل تبعة الأفعال. إن تسليط الضوء على هذه المفاهيم نابع من التباسها وحضورها اللافت في الفضاء العمومي إضافة إلى تداخل السياقات بين القانوني- القضائي والأخلاقي- الديني والسياسي- الاقتصادي والثقافي- الاجتماعي وصعوبة رسم الحدود الفاصلة بين هذه الدوائر.

أ- المسؤولية بين القانون والأخلاق

يلاحظ بول ريكور في الجزء الأول من كتاب **العادل** أن المعالجة الفلسفية لمسألة المسؤولية تصطدم بثلاثة عراقيل: الأولى هي غياب مرجعيات فلسفية قديمة أظهرت اهتماما بارزا بالمفهوم، والثانية هي صرامة التحديد القانوني الذي ظهر في بداية القرن التاسع عشر وعلى الرغم من حداثته نسبيا إلا أنه تحول إلى ميراث حقوقي لا يمكن المساس به. الثالثة هي حالة التشظي التي بدت على الفلسفة الأخلاقية وتفشي استعمال مفهوم المسؤولية في جميع المجالات تقريبا بحيث كان ثمة « امتداد لميدان التطبيق أكثر مما هو على مستوى الدلالة»[1]. ومع ذلك، واعتبارا لهذه الصعوبات فإنه بالإمكان تعريف المسؤولية على أنها « الإقرار بما نصدر من أفعال أو أقوال وما يترتب عليها من نتائج، قد تكون معنوية (الاحترام أو التحقير) أو اقتصادية (التعويض المالي عن الضرر) أو قانونية (الجزاء) أو دينية (الثواب والعقاب) أو أخلاقية (المدح أو الذم)»[2]. فالمسؤول إذًا هو المضطلع بأفعاله اضطلاعا حرا ولذلك فهو مسؤول عنها ومتحمل لعواقبها ونتائجها سواء كانت محمودة عند الاستحسان أو مذمومة عند الاستهجان. علاوة على ذلك يمكن أن نميز بين المسؤولية الكاملة التي

---

[1] ريكور (بول) ، **العادل**، الجزء الأول، م صدر مذكور . ص.52.

[2] الحفني (عبد المنعم) ، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة** ، الناشر مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2000، ص. 791.

تستوجب تمتع الفاعل بكامل الأهلية ووجود قانون واضح يأمر بالفعل أو الترك وبين المسؤولية الجزئية التي تكون مخففة وينتج فيها الفعل المتسبب في الضرر عن إهمال أو تهور. ويمكن التفريق أيضا بين مسؤولية فردية ومسؤولية جماعية وبين مسؤولية المرء تجاه ذاته ومسؤوليته إزاء غيره. أما المبدأ الذي تقوم عليه المسؤولية فهو الحرية لأن غير الراشد وغير العاقل والمريض وكل من تكون إرادته مقيدة ومحدودة هو غير مسؤول. على هذا النحو تتضمن المسؤولية استمرارية الوعي في الزمن وحرية الذات. وتفيد المسؤولية الأخلاقية «**العزوية**»Imputation وتحمل تبعة الأفعال أما المسؤولية القانونية فتقتضي تحمل تبعية الأفعال تجاه المجتمع والقانون ولذلك وجب التفريق بين المسؤولية المدنية التي تعني احترام الإلزام المتعاقد عليه بواسطة القانون والتعويض على الضرر الذي لحق بالغير بسبب حركة خاطئة أو مقصودة، وبين المسؤولية الجزائية التي تعني جبر الضرر والتعويض المادي والمعنوي وتحمل العقوبة. « ففي القانون المدني تعرّف المسؤولية بإلزام الإنسان بجبر الضرر الذي سببه بخطئه وضمن حالات يحددها القانون، وفي القانون الجزائي تعرّف بإلزام الإنسان بتحمل العقاب»[1].

تمثل المسؤولية القانونية مؤسسة بأتم معنى الكلمة تفصح عن طبيعة مهمتها وخصائصها من خلال نصوص مكتوبة ومدونة حقوقية معلومة بالضرورة. وتنقسم إلى بعدين هما المسؤولية المدنية والمسؤولية الجنائية. تتمثل المسؤولية المدنية في إصلاح الخطأ المرتكب تجاه الغير وجبر الضرر الذي يخلفه المرء للآخر نتيجة تعديه وفعله غير الحصيف وتقديم التعويضات المعنوية والمادية له. إن المسؤولية في هذا السياق تتعلق بالفعل الذي يكون بمقتضاه شخص فيزيائي أو معنوي ملزما بأن يؤدي جملة من الفروض والواجبات عن طريق مجموعة من الأفعال المطالب بإتمامها. «إن المسؤولية تتضمن أن أحدا معينا عليه أن يتحمل نتائج أعماله أي إنها تعتبر بعض الأحداث التي ستأتي ممثلة له، وذلك على الرغم من أنها لم تكن هي بالضبط متوقعة ولا

---

[1] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص.51.

مقصودة، هذه الأحداث هي من إنتاجه (أثره) على الرغم منه» [1]. فنظام المسؤولية يتكون من بنية ثلاثية هي الذات المسؤولة والسلطة المنظمة ونص الإلزام الذي تتقيد به الذات وتستجيب لفحواه ومقتضاه ولذلك ترتبط المسؤولية بفرد بعينه ولا تسقط عنه ولا تعوض بتحمل الجماعة للفعل بدلا عنه، لذلك « ليس من ذات من دون ذات أخرى تستدعيها لتحمل مسؤوليتها» [2]. أما المسؤولية الجنائية فهي مسؤولية الشخص إزاء القانون وتقع على الشخص الذي ارتكب مخالفة أو جريمة، وعوض أن نشتق الجزاء من مسؤولية الفرد وحريته فإننا مسؤولون لكوننا تعرضنا إلى العقاب والجزاء. غير أن المسؤولية المدنية والمسؤولية الجنائية تتكاملان وتتعايشان داخل المجال العملي والقانوني ولكنهما لا تتحركان على نفس الأرضية ولا تقصدان نفس الأهداف.

دلالة المسؤولية تشكلت داخل الفكر القانوني ولكنها اجتازت الحدود نحو مجالات أخرى أخلاقية ومدنية وأصبحت تجربة يعيشها المرء في مختلف الوضعيات وتتطلب قيام ذات فاعلة في مواجهة عدة إكراهات وإلزامات. وبالفعل فإن «هذه الأولوية المزدوجة في القانون في استعمال مفهوم المسؤولية لا تمنع من أن نلحق معنى أخلاقيا وليس فقط قانونيا بفكرة قبول أو تحمل المرء نتائج أعمال يديه وذلك إلى حد لا يمكن تعيينه سلفا» [3]. إجمالا، الالتزام الأخلاقي هو مبدأ المسؤولية الأخلاقية أما المسؤولية المدنية فتفرض جبر الأضرار والتعويض المادي والمعنوي وتفرض المسؤولية الجزائية العقاب والجزاء. غير أن هذه الوجوه جميعا تفترض حرية الفاعل ذلك «أن الإنسان ليس إنسانا إلا بحريته، فالحرية يصح اعتبارها تعريفا للإنسان. وإننا نريد أن نجعل حريتنا هدفا نسعى إليه لا يسعنا إلا أن نعتبر حرية الآخرين هدفا هو أيضا نسعى إليه» [4].

غني عن البيان أنه يترتب عن ذلك تلاقي مفهوم الحرية مع مفهوم المسؤولية خاصة إذا ما كان الفعل الحر صادرا عن العقل ومنسجما مع نظام الطبيعة ونابعا من قدرة التحديد الذاتي للفعل وتكون غايته محبة الناس وصداقة الغير. «وعندما نقول إن الإنسان مسؤول عن نفسه لا نعني أن الإنسان مسؤول عن وجوده الفردي

---

[1] ريكور (بول)، عين الذات غيرا، مصدر مذكور. ص.548.
[2] ريكور (بول)، عين الذات غيرا، مصدر مذكور. ص.371.
[3] ريكور (بول)، عين الذات غيرا، مصدر مذكور. ص.549.
[4] سارتر (جان بول)، الوجودية مذهب إنساني، مرجع مذكور، ص.82.

فحسب بل هو مسؤول عن جميع الناس وجميع البشر...وهكذا تصبح مسؤوليتنا أكبر بكثير مما نستطيع أن نفترضه لأنها في الواقع تجر الإنسان لأن يتحمل الإنسانية بأجمعها»[1].

ب-المبدأ المسؤولية

يتحول مفهوم المسؤولية تبعا لتغير الإشكالية التي يطرح ضمنها وحسب المرجع الفلسفي الذي يتنزل فيه ولذلك أبحر مفهوم المسؤولية من المفرد إلى الجمع وصرنا نتحدث في الفترة المعاصرة عن مسؤوليات بدل مسؤولية واحدة حيث نقل بول ريكور المفهوم من الطابع المجرد والمطلق الذي عرف به عند كانط وأعاده سارتر إلى التجربة الحياتية المتعينة وأرجعه إلى فعل يومي يتحمل بمقتضاه كل إنسان أينما كان مسؤولياته في كل شيء تقريبا أثناء وجوده في العالم وتواصله مع غيره. لقد طرأت الكثير من التغيرات على الفعل الإنساني واتضح ما يقتضيه الوجود الإنساني على الأرض من نظرية في المسؤولية نظرا لأن الفعل لم يعد يفضي بالضرورة إلى جلب المنفعة والخير والصالح بل إن التقدم نفسه على الصعيد التكنولوجي والعلمي صار يتهدد مستقبل الإنسانية وانعكس سلبا على مستقبل الطبيعة والمحيط والبيئة والنوع البشري. عندئذ « تحمّل المسؤولية بشكل مسبق حتى للمجهول، هذا هو، وفي نهاية المطاف أمام الطابع غير اليقيني للأمل، بالضبط شرط للمسؤولية الفاعلة: وبالتحديد تلك التي نسميها شجاعة تحمّل المسؤولية » [2]. لقد نبه جوناس إلى الدلالة المستقبلية للمسؤولية وارتفع بها إلى درجة المبدأ الواجب التقيد به ولذلك وضع الإنسانية برمتها أمام مسؤولياتها وحمّلها مصير الأجيال المقبلة ومستقبل الحياة على الأرض ونبهها إلى تبعات الأفعال التخريبية تجاه الطبيعة وإهدار الثروات وتصحير الوجود. من هذا المنطلق يحذر جوناس من نسيان مسؤولية الإنسان ويدعو إلى القيام بإجراءات وقائية تنقذ الحياة على الأرض وتحافظ على الثروات للأجيال المقبلة. كل هذه التحولات فرضت على الإتيقا بعدا جديدا من المسؤولية لم تعهده من قبل. فالتفكير الإيتيقي مطالب بأن يقوي قدرات الإنسانية الأخلاقية والتربوية من أجل التحكم في التقدم العلمي والتقني وبنقل التنظير الأخلاقي من البعد

[1] سارتر (جان بول) ، **الوجودية مذهب إنساني** ، مرجع مذكور ، ص، 47.

[2] Jonas (Hans), *Le principe responsabilité*, op. cit, p.421.

الفردي إلى البعد الجماعي من أجل تأمين بقاء الإنسان والطبيعة والحلم بحياة بلا مخاطر. يصوغ جوناس الأوامر القطعية الجديدة كالتالي: «افعل بالشكل الذي تكون فيه نتائج فعلك متلائمة مع استمرار حياة بشرية أصيلة»[1] وبعبارة أخرى «افعل بالشكل الذي لا تكون فيه نتائج فعلك محطمة لإمكانية مستقبلية لحياة معينة»[2]، «لا تساوم في الشروط التي تضمن حياة لأجل غير مسمى للإنسانية على الأرض» [3]، «ضَمِّن في اختيارك الراهن السلامة المستقبلية للإنسان كموضوع ثانوي لإرادتك» [4]. إذًا، وفي تقدير ريكور، لقد حاول هانس يوناس «أن يبني مبدأ المسؤولية آخذا بعين الاعتبار النتائج البعيدة المدى للقرارات التي تتخذها السلطات العامة وكذلك مختلف المواطنين في عصر سيطرة التكنيك. وهو يعتقد أنه يثير ثورة في مفهومنا للمسؤولية برفعه لها إلى مستوى الأمر الحاسم المطلق الجديد وهو بأن نتصرف بطريقة تسمح بأن تكون هناك إنسانية مستقبلية بعدنا تعيش في بيئة كرة أرضية صالحة للسكن» [5]. يفصل ريكور بين تحميل التبعة والمسؤولية. تحميل التبعة يفضي إلى القول بوجود ذنب دون عقاب بينما المسؤولية تفضي إلى وجود ذنب دون قصد وتجعل عاقبة أفعال المرء تتخطى دائرة عاقبة مشاريعه. «إن مفهوم المسؤولية وهو أحدث من مفهوم تحميل التبعة هو الذي سنستخدمه كمرجع لنا وسيتلقى بدوره غنى إضافيا ودقة أشد بفضل تحاليلنا» [6]. ويشيد ريكور بالثورة التي فجرها جوناس في عالم الأخلاق حينما شدد على نتائج الأفعال ووجه الأنظار نحو المستقبل عوض الماضي. «ومن هنا تقوم الحاجة إلى إلزام جديد يفرض علينا أن نفعل على أن هناك بشرا بعدنا»[7]. إذا كان جوناس يؤكد على المستقبل فإن ريكور يؤكد كذلك نفس المنحى إذ إذا ما « أردنا حل مشاكل المستقبل ينبغي أن نكون جاهزين لكي نعرض أنفسنا للخطر أكثر ونحن في حاجة إلى المزيد من التخيل وإلى أكبر قدر

---

[1] *Ibid.*, p.40
[2] *Idem.*
[3] *Idem.*
[4] *Idem.*

[5] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور . ص. 549.
[6] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور . ص. 548.
[7] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص. 79.

من الالتزام »[1]. لكن بتأكيده على المستقبل لا يستبعد ريكور الماضي. « إن مفهوم المسؤولية له وجه آخر متجه إلى الماضي حين يتضمن طلبه منا أن نتحمل نتائج ماض يؤثر فينا من دون أن يكون كليا من نتاج أيدينا، غير أننا نتحمله على أنه ماضينا »[2]. لقد وسّع ريكور دائرة المسؤولية لتتجه نحو الآخر ولتنفتح على الغيرية. فعن سؤال إلى أي حد تمتد في المكان والزمان مسؤولية أفعالنا؟ يجيب ريكور: «بقدر ما تمتد سلطاتنا ، تمتد قدراتنا على الأذى وتمتد مسؤوليتنا»[3].

من هذا المنظور يذهب بول ريكور في عملية الإسناد إلى فاعل عميق ويقبض على «الما يخصني» Mienneté في الفعل باعتباره موضوع تحمل التبعة ومدار المسؤولية لأنه « من كل تبعات فعلي ليس علي أن أحاسب إلا فيما يخص ما تعرفه الإرادة من ظروف غايتها ومما يوجد في مقصدها »[4]. هنا هنا يعترف ريكور بأن المسؤولية أثر ملتبس وتجربة قانونية وإتيقية شائكة ومحفوفة بالمخاطر وهو يرفض الهروب من المسؤولية والإهمال التام للآثار الجانبية للفعل ويرفض أيضا المبالغة فيها وتضخيمها بطريقة لامحدودة تجعل الفعل مستحيلا ويدعو إلى المعيار العدل بين الرؤية القصيرة لمسؤولية محدودة بآثار فعل متوقعة وقابلة للتحكم والرؤية الاستشرافية التي تضع نصب عينيها سلامة إنسانية الغد وتعتبر من الخطر المشترك والمداهم وتعتصم بالتكافل والتعقل. « إنه عندما تحل فكرة الحيطة محل فكرة جبر الضرر، تضفي على الذات من جديد صفة المسؤولية بواسطة فضيلة العقل»[5].

ت. من المسؤول؟

يعلن ريكور أن الشخص المسؤول عن تبعات أفعاله وعن كل ما بعهدته وعلى عاتقه هو الملزم بجبر الضرر وتحمل العقاب عند الخطأ والقيام بجملة من الواجبات والوفاء بالتعهدات والاضطلاع بالأعباء بل إنه «مسؤول

---

[1] Durr (Hans-Peter) , *De la science à l'éthique , physique moderne et responsabilité scientifique*, éditions Albin Michel S.A, 1994.p .170.

[2] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور . ص. 549.

[3] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول ، مصدر مذكور ، ص.77.

[4] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول ، مصدر مذكور، ص. 81.

[5] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول ، مصدر مذكور ، ص 83.

عن كل شيء وعن كل الناس»[1]. هكذا تتعدى المسؤولية دائرة الفعل الذي يخص المرء نحو الفعل الذي يخص الغير وتتجاوز نطاق الجبر والعقوبة لتتعدد حسب تنوع دلالات الفعل ولكي تضمن حق الجميع. وهكذا فـــ « إن الصفة « مسؤول» تجر وراءها كمّا متنوعا من المفعولات»[2] التي من بينها انعقاد الماضي والمستقبل في حاضر الفعل، ذلك « أن هذين المفهومين المستقبلي والاستعادي للمسؤولية يتلاقيان ويتطابقان في المسؤولية في الحاضر... وإن اعتبار المرء لنفسه مسؤولا الآن يعني...أن يقبل بأن يعتبر أنه الكائن عينه اليوم الذي كان قد عمل بالأمس والذي سيعمل في الغد» [3]. إن هذا الشرط لا يتحقق إلا في إطار الهوية العينية أما في حال الهوية الذاتية التي تخضع للتغير الزماني ومفعول السرد فهذا أمر غير ممكن. إذًا، المسؤولية تعرف مرحلتين: الأولى قبل إتيان الفعل وتنظر إلى المستقبل وترتبط بالتكليف والمطالبة بالتعمير والتصرف في الأشياء بمقتضى الحكمة والائتمان والتكريم والأهلية والاستحسان، الثانية بعد إتيان الفعل وتنظر إلى الماضي وترتبط بالمساءلة والاستجواب والمحاسبة على ما فات وانقضى.[4] لقد تفطن ريكور إلى أن الفكرة المعاصرة للمسؤولية قد شهدت عدة مراجعات وتحولت إلى مفهوم متفجر وحاول إعادة تعريفها بتخليصها من الإلزام والوجوب والتفكير فيها خارج الإرث الكانطي ومن خلال الفضاء الذي يفتحه **التداول** بين الإدانة والمكافأة والعزو [5].

يلتجئ ريكور إلى فكرة العزو التي يأخذها من فلسفة اللّغة ونظرية الفعل عند ستروزن (P.Strawson) وهارت (L. A. Hart) قصد نزع صفة الأخلاقية عن الإدانة وبناء مفهوم للمسؤولية أقل تبعية للإلزام. «مصطلح العزو ليعني العملية الإسنادية لجنس واحد تتمثل في نسبة عمل إلى شخص ما» [6]. ونظرية العزو تعيد بناء فكرة العفوية الحرة وتتحدث عن شخصية خارج نظرية المتلفظ وتحصر التعيين الذاتي للمتكلم

---

[1] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص.52.
[2] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور، ص.52.
[3] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور، ص.550.
[4] Voir Hall (David W), *Paul Ricoeur and the poetic Imperative, the creative tension between love and Justice,* State University of New york Press, 2007.pp.86.91.
[5] « Comment l'expérience de la responsabilité a-t-elle été thématisée ? La première modernité nous en a légué deux modèles. Le premier, lié à l'affirmation de l'autonomie subjective, l'interprète comme faculté de commencer. Le second, centré sur la figure de l'autre, la comprend comme disposition à répondre. A ces deux modèles, la seconde modernité a ajouté la tentation irresponsabilisante portée par la posture objectivante des sciences humaines et par le regard de l'expertise. Entre affirmation de soi et souci de l'autre, entre responsabilisation et déresponsabilisation, comprendre aujourd'hui la responsabilité ». Genard (J.L) , *La grammaire de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1999, pp.18-19.
[6] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 64.

والفاعل وتشدد على أهمية الحدث في الخطاب خاصة في مثال الوعد وتعيّن الشخصية ذاتها بصفتها من يتكلم ومن يمتلك القدرة على الفعل. « مثلما يشير ريكور ، إنه بالارتباط مع هذه الفكرة حول القدرة تتمفصل أفكار المسؤولية والعزوية: إننا قادرون على أن نكون أصحاب أفعالنا لأن تصرفاتنا كحقائق أخلاقية هي تحت سلطتنا وإننا إذن لنا القدرة لكي نعامل كمسؤولين»[1]. بناء على ذلك تقدّم نظرية العزو **المفتاح التداولي** Clé pragmatique للإجابة عن الأسئلة الأربعة: «من يتكلم؟ من يفعل؟ من يقص سيرته؟ ومن يعيّن نفسه بصفته الفاعل المسؤول أخلاقيا عن أفعاله؟»[2].

الجديد الذي يظهر هنا في المدونة الريكورية على الصعيد القانوني والأخلاقي هو «أن قانون المسؤولية يميل إلى إخلاء المكان لفكرة المسؤولية دون خطإ تحت ضغط مفاهيم مثل التضامن والتكافل والسلامة والأخطار التي تنزع إلى احتلال مكان فكرة الخطإ» [3].هذا التجديد الذي يعوض به ريكور فكرة الخطإ بفكرة الخطر وينظر إلى المسؤولية بلا خطإ، هيأه كل من ديلماس مارتي وإوالد وأنجل [4] وأفرز إجبارية التأمين على الخطإ في المؤسسات وظهور التدبير الجماعي المشترك للوقاية من الخطر وإرساء نظام آلي للتعويض والتقويم الموضوعي للأضرار والتوقف عن إضفاء صفة الضحية والانبعاث الاجتماعي للاتهام [5]. فكيف يكون المرء مسؤولا عن الخطإ ولكنه ليس مذنبا على غرار جورجينا دوفوا؟

يدعو ريكور إلى الفصل بين المطالبة بالتعويض وجبر الضرر وبين إدانة المسؤول وما ينجر عن الإدانة من عقاب. لكن ثمة ههنا مفارقة يثيرها مفهوم المسؤولية إذ أن تراجع مفهوم الإدانة على الصعيد القانوني

---

[1] Genard (J.L) , *La grammaire de la responsabilité*, op.cit , p 59,

[2] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 67.

[3] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول ، مصدر مذكور ، ص.70.

[4] Delmas- Marty (Mireille) , *Pour un droit commun* ; F. Ewald, *l'Etat- Providence*, Paris, Grasset, 1986 ; Lawrence Engel, « Pour une nouvelle approche de responsabilité », *Esprit*, Juin, 1993.

[5] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 71.

باعتباره النواة الصلبة التي تشير إلى الفاعل الحقيقي للفعل يقابله تضخم لمفهوم المسؤولية على الصعيد الأخلاقي تحت الحاجة إلى التكافل ومواجهة الخطر بشكل جماعي مشترك[1].

يرى جان لويس جينار في كتابه «**نحو المسؤولية**» أن بول ريكور ميز في مؤلفه «**عين الذات غيرا**» بين ثلاثة إمكانيات كبرى من أنماط التنصل من المسؤولية: «ورتكز الأول على الوضع البديهي للمحددات الداخلية الفاعلة في نموذج السببية الطبيعية والقاطع للدائرة الكهربائية لشروط إمكان الفعل الإرادي، إذ تنتمي الرغبة، الدافع، اللاوعي إلى هذا التطبيق للسمات. ويحيل الثاني بالأحرى إلى الاستعدادات الدائمة التي تجعل بشكل أو بآخر التصرف آليا، أي الطابع (كانط)...أو العادة (مين دي بيران) يمثلان شاهدين محبذين على ذلك. وفي النهاية ثالثا، لكي تكون المحددات التي يتم استدعاؤها داخلية ترتبط على الأقل بعوامل خارجية حيث تحصل على ترجمة معينة، دون افتراض من جانب فاعل الإمكانية اتخاذ مسافة بالمقارنة مع من يحددها من الخارج أي العاطفة والانفعال...»[2].

إن التوسيع الأخلاقي لمفهوم المسؤولية يتجه نحو تزايد ميادين الخطر وتكاثر عدد الذين يطلبون التعويض وارتفاع عمليات البحث عن مسؤولين عليهم أن يجبروا الأضرار. وهكذا « لم تعد المسؤولية تقتصر على الحكم الذي يتناول العلاقة بين فاعل الفعل وآثار هذا الفعل وبين من قاسى هذا الفعل، إلى العلاقة بين عون الفعل ومتفاعله (أو متلقيه) »[3].

لقد أصبح العطوب والهش هو موضوع المسؤولية وذلك لاحتلال الضحايا والمخاطر والأضرار مركز الاهتمام ولأن الذات لم تعد تتحمل تبعة أفعالها فحسب بل أصبحت مسؤولة عن أفعال الآخر في محيط مشترك وهكذا «نصير مسؤولين عن الضرر لأننا قبل كل شيء مسؤولون عن الآخر»[4].

---

[1] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.74.

[2] Genard (J.L), *La grammaire de la responsabilité*, op.cit , pp.176.177.

[3] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.75.

[4] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.76.

5- العقل العملي وشعرية الحرية

لقد ارتبط لفظ البراكسيس(praxis) في المعنى المتداول بكل نشاط بشري وقام على أساس التعارض مع النظر(Théorie) الذي يشير إلى المجرد وإلى التأمل والمعرفة. ومن حيث هو صفة يشير العملي إلى النافع والمتفق مع الفعل الناجع ويوصف به الناس أو العمليات أو القوانين ويتميز بالنسبية والتغير وقابلية التعديل والنقد وبالتالي يتناقض العملي من جهة استعمالاته الفلسفية مع كل تأمل متجه نحو الأبدي والثابت ومع كل أمر لا يوجد في متناول الفعل البشري.

إذا كان كانط يرى أن العقل العملي يخضع لنفس البنية التي تحكم العقل النظري بل إن الأمر يتعلق بنفس العقل والاختلاف يكمن في الاستعمال العملي في الناحية الأولى والاستعمال النظري في الناحية الثانية ويرى أن القبلي في العقل العملي هو نفسه عملي ويتمثل في قدرة التشريع الذاتي ولذلك هو عقل كوني بالنسبة للجميع وفي كل الظروف، [1] فإن ريكور في كتابه «**العادل2**» يعيد تأويل هذا التمييز الكانطي ويكشف عن المسلمة الضمنية التي تخفيها الكونية الكانطية ويرى وجود عقل عملي متميز عن العقل النظري وأن الفرق يكمن في ما يمثل القبلي في العقل العملي والبعدي في العقل النظري. إذ أن القبلي هو شرط إمكان كل ما هو تجريبي بينما البعدي يتكون من مجموعة الرغبات والمصالح والأحكام المسبقة والمطالب اللاّعقلانية[2]. غير أن التمييز بين العمل والنظر ليس مطلقا بما أن كل نظرية هي أثر بشري وكل شكل من العمل يتحول إلى معطى نظري ولذلك ما انفك الإنسان يفكر في بلورة علاقة يخضع فيها العمل إلى النظر أو يستقي فيها النظر مقولاته من العمل.

على هذا النحو يعترف ريكور أن العقل العملي هو مفهوم معقد وغامض ويصعب اختزاله بالمعقولية التقنية والعلمية وينبع من شروع الفلسفة العقلانية في مراجعة نقدية لمقولاتها وتراثها الخاص بها وانفتاحها على

---

[1] Liambi (Jean de Dieu Moleka) , *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricœur*, edition L'Harmattan,Paris,2005,p.325.http://books.google.tn/books?id=eW_9I-sIqnAC&pg=PA325&lpg=PA325&dq=ricoeur+et+la+raison+pratique&source=bl&ots=uAUXrDytoO&sig=fBAxo78X_6TUU

[2] Ricœur (Paul), J2, p.272.

نظريات الفعل المعاصرة وعلى سمونيطيقا الفعل دون الوقوع مجددا في احتواء العقل العملي للعقل النظري ورد الاعتبار للوظيفة النقدية للعقل العملي بالمقارنة مع الفعل الاجتماعي والتمثلات الإيديولوجية [1]. ينطلق ريكور من كون الفعل البشري ناطق من خلال اللغة الطبيعية والكلام العادي وقابل للتبليغ للغير والتفاعل معه ويحوز على قدر معين من الذكاء والمعقولية وتقف وراءه علل فاعلة تتميز عن الأسباب المباشرة وتحدثه بواعث عديدة تختلف عن الحوافز الكامنة.[2] ويضع ريكور أربع مميزات تحدد معقولية الفعل، أولها هو الذهاب أبعد من حقل التحفيز وذلك لوقوعه في الانفعالية والنزاعية واللاتجانس والمرغوبية. الميزة الثانية هي القدرة التي يمتلكها الفعل على التعميم والمساهمة في تأويل أفعال أخرى. الميزة الثالثة هي التصرف وفق قصدية معينة وتحت تأثير سببية ليست خطية وإنما سببية غائية. بقيت الميزة الرابعة وهي الأفضلية المعقلنة وإدخال الرغبة المتداولة إلى مجال العقل الفاعل. « إن فكرة نظام معقولية الفعل هي مفتاح الاستدلال العملي»[3].

إن مصطلح معقولية الفعل مغاير تماما للمسلمات الضمنية التي يطرحها مفهوم العقل العملي ويرتبط أساسا بالتأملات التي يمكن استنباطها من الاستدلال العملي. غير أن المشكلة التي تظهر هنا تتعلق بطرق استعمال الخطاب والقوانين العامة للكلام والقواعد التي يتم توجيه الفعل البشري بواسطتها للارتقاء به إلى درجة «الفعل الحصيف» (action sensée) والتوجه إلى الغير وممارسة الفعل الجماعي وبناء شبكة من العلاقات التفاعلية ضمن نسق من العلامات والفضائل الأخلاقية والأهداف الاستراتيجية وفي إطار الوسائط الرمزية والمؤسسات الاجتماعية. هكذا يقوم العقل الفاعل عند ريكور من خلال احتلال مكان أوسط بين المكون النفسي والتفضيل الأخلاقي وبين المكون الحجاجي والقاعدة الأخلاقية وبين المكون القيمي والذوق الجمالي وبين الحساب الصحيح والرغبة المتزنة وبين الرأي السديد والفطنة الشخصية[4]. هذه البينية هي مرادف الحرية. و«لقد كان كانط وليس أرسطو هو الذي وضع مسألة الحرية في مركز الإشكالية العملية. ولأسباب يتعذر الحديث عنها

[1] Ricœur (Paul), *TA*, p.237.
[2] Ricœur (Paul), *TA*, p.238.
[3] Ricœur (Paul), *TA*, p.238.
[4] Ricœur (Paul), *TA*, p.247.

هنا... لم يكن من الممكن تصور مفهوم الحرية بمعنى الاستقلالية الشخصية، بواسطة أي مفكر إغريقي. بالانطلاق من كانط، اعتبرت الحرية العملية بالمعاني التي يمكن أن تكونها تحديدا ما للحرية»[1].

على هذا النحو يستنجد بول ريكور بالحياة الأخلاقية المتعينة (Sittlichkeit) عند هيجل وخاصة بمفهوم المحاولة (Tentative) الذي يظل مجرد إغراء (Tentation) وجب العمل على مقاومته واستكمال الفعل الحصيف ليس من أجل الرد على كانط بل من أجل نقد المقولات الفارغة التي يرددها الكانطيون ما بعد الهيغليين. إن الحياة الأخلاقية الملموسة لا تنطلق من فراغ بل تعبر إطارا من الآداب والأعراف والقيم والتقاليد التي يجد فيها كل فرد أصول وقواعد توجيهية للفعل الحصيف. إن الحياة الأخلاقية المتعينة Sittlichkeit عند هيغل هي التأسيس الأصلي للحياة الجماعية وتشكل الشبكة الأكسيولوجية التي تميز بين المباح والممنوع وبين المأمور والمندوب وبين الإلزام والحرية. ما أضافه هيغل إلى الأخلاق الكانطية هو أنه خلصها من الشكلانية والعمومية وأعطاها دلالة أساسية ومحتوى حقيقيا. إن البناء الجدلي الذي قام به هيغل لمفهوم الإرادة يصلح للتفكير في الملتقى الذي يجتمع فوقه الواجب مع الرغبة والكلي مع الجزئي والمجرد مع المتعين والأخلاق مع الإتيقا. لعل فضيلة هيغل الكبيرة تكمن في نظرته إلى الجزئية باعتبارها فردية حصيفة والانطلاق من حجر الزاوية هذا لكي يعيد بناء العقل العملي من خلال مفهوم الرغبة التفضيلية والتعقل الأرسطي بوصفه مهارة في القرار وبالاعتماد على تحديد مشترك للحرية والقانون. بيد أن ريكور يزيد خطوة ثانية بعد التشكل الجدلي للإرادة والاختيار الحر عند اللحظة الهيغلية ويجعل الفلسفة السياسية تتجه فيما وراء نقد الأخلاق ونحو الحياة الأخلاقية الملموسة وتبحث في الشروط التي يجب أن تتوفر للقيام بالفعل العيني الذي يعبر عن المعنى الإيجابي للحرية ويكون باعثا حرا وسببا محدثا للتحولات العميقة في العالم[2].

يرفض هيغل الرأي الاعتباطي للإرادة والمفهوم الفارغ للقانون عند كانط ويشتغل على المستوى المؤسساتي الذي يتكون منه «العقل الفاعل» والبنى المتعاقبة والتوسطات التي تنتج نوعا جديدا من الأخلاق

[1] Ricœur (Paul), *TA*, p.247.
[2] Ricœur (Paul), *TA*, p.253

الاجتماعية تجدلن العلاقة بين الأسرة والاقتصاد في السياسة. لكن ريكور يحاول ترميم هذه الأخلاق المتعينة بالعودة إلى أرسطو وفكرته حول ارتباط تحقيق الإنسان لمصلحته وأدائه لوظيفته الإنسانية بانتمائه داخل جماعة من المواطنين التي ذكرها في الكتاب الأول للأخلاق. كما يعيد ريكور تعريف السياسة بإبراز خاصيتها المعمارية والتأكيد على أنها معرفة تصميمية تدمج قدرات الأفراد الخاصة في تدبير الشأن العام للمدينة وتجمع بين مصلحتهم الشخصية والمصلحة الجماعية وبين إرادة الإنسان وإرادة الجميع[1]، ذلك أن «الطلاق بين الحرية والمؤسسة، إذا استمر على ما هو عليه، لسجل أكبر قدر من الجحود لفكرة العقل الفاعل»[2].

النتيجة الأولى التي يتوصل إليها ريكور بعد الحوار المضني مع كانط وهيغل عبر وساطة أرسطو هي رفضه للتأسيس الأنطولوجي للدولة وذلك لأن « العقل الفاعل هو مجموع التدابير التي يأخذها الأفراد والمؤسسات من أجل أن يحافظوا أو يرمموا الجدل المتبادل للحرية والمؤسسات ، الذي لا يوجد فعل حصيف خارجه»[3]. أما النتيجة الثانية فهي رفض ريكور الدلالة الابستيمولوجية التي تربط بين بلوغ الفرد معرفة الروح وتعرّف الروح على نفسه في الدولة لأن ذلك يقود إلى أفكار مخربة نظريا ومتعصبة عمليا وذلك حينما يعتقد البعض أنهم من حقهم القيام على مصلحة الناس لاستئثارهم بمعرفة الممارسة وهذا الأمر هو الذي يؤدي إلى الاستبداد والهيمنة. في هذا الصدد ينصح ريكور بألا يصبح العقل الفاعل نظرية في الممارسة وألا يرفع مزاعمه فوق المنطقة التي تتوسط علم الأشياء الثابتة والضرورية والآراء الاعتباطية والعرضية. وبالتالي فإن المنزلة الوسطى هي التي تضمن « للعقل الفاعل» اعتداله وانفتاحه على النقاش والنقد[4].

في حين أن النتيجة الثالثة التي يتوصل إليها ريكور من خلال رفضه أقنوم الروح الموضوعي عند هيغل هي بروز الوظيفة النقدية عند «العقل الفاعل» بحكم ابتعاد هذا العقل عن ادعاء المعرفة التأملية واكتشافه الهوة التي تفصل المؤسسة السياسية التي يعثر فيها الفرد على رضاه ويحقق إشباعه والحقيقة التجريبية للدولة

[1] Ricœur (Paul), *TA*, p.254
[2] Ricœur (Paul), *TA*, p.255
[3] Ricœur (Paul), *TA*, p.256
[4] Ricœur (Paul), *TA*, p.257.

واقتناعه بكونه مجموعة من التدابير التي يتوخاها لكي يحافظ ويرمم جدل الحرية والمؤسسات. غاية المراد من « العقل الفاعل» هي قدرته على فضح أشكال الهيمنة ونقد الأسس غير الشرعية التي ترتكز عليها الأنظمة السياسية وتفكيك الإيديولوجيات المغلقة. وبالتالي تساعد وظيفة نقد الإيديولوجيات العقل الفاعل على العودة من المعرفة إلى النقد وعوض الحديث عن نقد العقل العملي يجوز للفيلسوف حسب ريكور أن يشرع للوظيفة النقدية «العقل الفاعل»[1]. لكن « العقل الفاعل» لا يمكن أن يشتغل دون مساعدة الحكمة العملية ولا يمكن للحكمة العملية أن توفر منظومة القيم التي توجه الرابطة الاجتماعية دون أن تمتلك قدرا معينا من المعقولية ودون أن ترتكز على مبدأ الحرية[2]. فما هو التعريف الذي يقترحه ريكور لمفهوم الحرية؟

والحق أن وضع الحرية Liberté في فكر بول ريكور متقلب وغير مستقر وقد شهد العديد من التحولات ولذلك ارتبط بحرية الفكر والفعل الإرادي وانتهى إلى الحرية وفق مبدأ الأمل. وبالتالي نجد خطابا أول حول الحرية يعود إلى مرحلة الوجودية والشخصانية والفنومينولوجيا والسجال مع الماركسية والبنيوية هرمينوطيقيا وخطاب ثاني تشكل في فترة متأخرة ويتنزل في المرحلة التي يتقاطع فيها السردي مع الإ تيقي والذاكرة مع التاريخ والوعد مع الصفح والاعتراف مع الأمل ويعود فيه مجددا إلى السجل الأنطولوجي.

في «فلسفة الإرادة» يضع ريكور حدودا للحرية الهائلة التي يتمتع بها الإنسان. ويعثر عن طريق تحليل فنومينولوجي للبنى الجوهرية للإرادة على أن الحرية القادرة كليا لا توجد إلا مجردة ومنفردة ولم تبرح أرض الأناوحدية Solipsisme. وأن الحرية الإنسانية بشكل أصيل هي عارضة ومتجسدة ونشطة ومتحركة وغير مستقرة على حال. ليست الحرية خلقا من عدم بل استعادة شخصية لمعطى في الوجود. هكذا تصبح الضرورة حدا للحرية وليست نفيا لها والتوافق مع الحرية لا يعتبر تنصلا من المسؤولية وإلغاء للمجهود البشري وإنما هو بداية الحرية واللقاء الأول مع المبادرة المنبثقة عن الإرادة. وبالتالي تفيد الإرادة الحرة قدرة الإنسان على التقرير والاختيار بين عدة إمكانيات. وهكذا تكون الحرية عند ريكور هي القدرة على الحكم الذاتي في معالجة

[1] Ricœur (Paul), *TA*, p.258.
[2] Ricœur (Paul), *TA*, p.259.

أمر معين وذلك من خلال الإمكانية المتاحة أمام فرد لاتخاذ قرار وتحديد خيار ما دون أي ضغط خارجي أو جبر. لكن ما المقصود بالحرية حسب الأمل؟ لقد أجاب ريكور عن هذا المشكل منذ كتاب **صراع التأويلات** في الفصل السادس المعنون «الدين والإيمان» وفي العنصر الخاص بالحرية تبعا للأمل أين حاول الاجابة عن السؤال النقدي الكانطي الثالث: «ما الذي يجوز لي أن آمل؟» ، وحيث عالج قضية الحرية الدينية في محورين: الأول هو إعلان الحرية والثاني هو مقاربة فلسفية تبعا للأمل[1].

يقارب ريكور الحرية الدينية ضمن ثلاثة دروب هي حرية فعل الإيمان والحق في الانتماء إلى دين محدد وإدراج الظاهرة الدينية ضمن الصيرورة التاريخية وتأويل معناها وإعلان تبليغها. في البداية « تبدو حرية الفعل الإيماني بوصفها حالة خاصة للقدرة على الاختيار أو كما يقال للقدرة العامة على صنع رأي» [2]، وفي مرحلة ثانية وضع حرية المعتقد ضمن الحريات المتبادلة داخل جماعة سياسية منظمة إذ «تمثل الحرية الدينية حينئذ حالة خاصة من حالات القانون العام ...ويعد هذا الحق جزءا من الميثاق السياسي الذي يجعل حق الواحد مقابل حق الآخر» [3]. في مستوى ثالث يذكر ريكور هرمينوطيقا الحرية الدينية ويقصد مقاربة فلسفية تهتم بنوعية « من الحرية التي يطورها الإعلان والتأويل تلخص الدرجات السابقة للحرية»[4]، وتتمثل في «القدرة على التلخيص وتطوير الإعلان تبعا لتصورها الخاص وذلك بنقد الوعظ ومواجهته في أصله وجمعه في تسلسل دال تبعا للتماسك الداخلي للإعلان نفسه»[5]، وبالتالي يقيم ريكور علاقة مقاربة مع الخطاب الإعلاني واللاهوتي تبدأ بالاستماع وتحرص على إصلاح الفكر والمحافظة على استقلاليته وتستخدم العقل بشكل تام وكامل. على هذا الأساس « أجمل بداية ما أعترف بأنه إعلان للحرية بوصفي مستمعا للكلمة...وأي نوع من الخطاب حول الحرية تستطيع الفلسفة أن تتلفظ به بعد الخطاب النفسي والخطاب السياسي وهذا الخطاب

---

[1] Ricœur (Paul), *CI*, p.397. « Une herméneutique de la liberté religieuses est une interprétation de la liberté conforme à l'interprétation de la résurrection en termes de promesse et d'espérance ».
[2] Ricœur (Paul), *CI*, p.393.
[3] Ricœur (Paul), *CI*, p.393 .
[4] Ricœur (Paul), *CI*, p.393.
[5] Ricœur (Paul), *CI*, p.394.

المساوق هو خطاب الدين في حدود العقل الحديث»[1]. خطاب الدين هذا هو خطاب البعث والوعد. «فالبعث إذا كان مؤولا في لاهوت الوعد فإنه ليس حدثا مغلقا إذ يُتمّ النبوءة، ولكنه حدث يفتح لأنه يعزز الوعد بتأكيده. إن البعث هو العلامة بأن الوعد هو للجميع من الآن فصاعدا. ويكمن معنى البعث في مستقبله، إنه موت الموت، وبعث الجميع من بين الموتى.»[2]، وهكذا تأخذ الحرية الدينية معنى وجوديا وتتطابق مع تأويل القيامة بعبارات الأمل والوعد والتجلي. وبالتالي ترتقي الحرية من علاماتها البدئية في التعبيرات النفسية والأخلاقية والسياسية وتصعد إلى درجة النواة التبليغية وتسمى حرية من أجل أمل البشرية في الخلاص والمحبة، وبالتالي « إن للأمل ارتباطا وثيقا بالخيال بما أن هذا الأخير هو قدرة الممكن وهو استعداد الكائن للجديد جذريا. فالحرية تبعا للأمل، والمعبر عنها بعبارات نفسية، ليست شيئا آخر غير هذا الخيال الخلاق للممكن»[3].

غني عن البيان «أن تفسير الأمل بواسطة الحرية...ليعدّ طريقة للتفكير تبعا للأمل ويجب على الشغف بالممكن أن يتشابك مع الميول الواقعية كما يجب على الإرسال أن يتشابك مع تاريخ حكيم» [4]. لذلك يستعمل ريكور بطريقة بارعة موضوع الأمل من أجل تفكيك صور الخطاب الفلسفي عن الحرية ويقوم بتشقيق الأنساق المغلقة وإعادة سبكها.

يتوقف ريكور كثيرا عند الإعلان الكانطي عن الحرية بوصفها بديهية من بديهيات العقل ويتساءل عن نقائها الجوهري ودورها في عملية التأسيس ووظيفتها الجدلية وإمكانية أن تكون وهما متعاليا ولكنه يميز بين الحرية كمحور حقيقي لنظرية البديهيات في إطار العقل النظري والحرية كاستقلال وقدرة على التحديد الذاتي التي برهن عليها الواجب في إطار العقل العملي ويعتبرها إيجابيا لأن «الحرية التي انتهت إلى أن تصبح بديهة هي تلك التي نبحث عنها هنا وهي لها علاقة لصيقة بالأمل»[5].

---

[1] Ricœur (Paul), *CI*, p.395.
[2] Ricœur (Paul), *CI*, p.396-397.
[3] Ricœur (Paul), *CI*, p.398.
[4] Ricœur (Paul), *CI*, p.402
[5] Ricœur (Paul), *CI*, p.409

لكن ألا يؤدي التفكير في الحرية حسب الأمل إلى تدبير الإمكانية العملية للخير الأعظم والارتقاء بالإنسانية إلى نمط من الحياة العادلة والسعيدة؟ وألا يحيلنا سؤال الدين: بماذا لي الحق في الأمل؟ مجددا إلى سؤال الأخلاق: ماذا يجب عليّ أن أفعل؟

على هذا الأساس « تتعارض الحرية الحصيفة عند ريكور مع الحرية البرية والمجردة. هذان النمطان من وجود الحرية يشكلان مراوحة وجودية يواجهها أي فرد عاجلا أو آجلا» [1]. لذلك تكون الحرية البرية سيدة على نفسها متحكمة في مصيرها وتحتاج الحرية الحصيفة إلى توسط المؤسسات لأن الإنسان غير قادر لوحده على إنجاز ذاته بل يحتاج إلى من يهديه إلى الحياة المشتركة ويبين له طريق الاكتمال التاريخي.

من هذا المنطلق لا تتحقق الحرية الإنسانية في مكان قصي وإنما في عالم الحياة حيث يتضايف الفعل البشري مع التفاعل أين يتم التغلب على عدد من التعارضات. إن المشروع الإتيقي لكل شخص إنساني بوصفه حرية ينبثق وسط مؤسسة معينة وكل واحد يحوز على مكانة خاصة في المؤسسة ويقوم بدور ويساهم في تمتين الرابط الاجتماعي[2]. على هذا النحو «لا تعني الحرية الإنسانية بداية مطلقة بل على العكس تكون هي نفسها كاستعادة شخصية لكل ما يتوفر لها سابقا في الوجود»[3].

هكذا تمثل حرية الإنسان التجربة الإتيقية الأساسية وتنتج عن القدرة الفكرية التي يظهرها الذهن ضمن بعض الوضعيات السياسية والاجتماعية من أجل التحكم في الانفعالات وتطوير الأهواء إلى أفعال وتحرير الإنسان من ثقل التخيلات والأوهام إذ «لا أحد يمكنه معرفة ما تقدر أن تفعله الحرية»[4].

---

[1] Liambi (Jean de Dieu Moleka), *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricœur*,op.cit .p.419.
[2] Liambi (Jean de Dieu Moleka) , *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricœur*,op.cit. p.419.
[3] Liambi (Jean de Dieu Moleka) , *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricœur*, op.cit. p.420
[4] Ricœur (Paul) , Hommage à Merleau-Ponty, 1961, in *L2*, p.158.

خاتمة:

في نهاية المطاف يعترف ريكور أن مسألة الحق حجبت في رحاب الفلسفة السياسية وانتقلت إلى رحاب القضاء والقانون من جراء وسواس الحضور المتسلط للقوة والشر في التاريخ وبروز النمط الشمولي في الحكم ولجوء الأفراد والدول إلى العنف لفرض الهيمنة وتنظيم العلاقات بشكل هرمي يبقي على التفاوت. ولكنه في مقابل ذلك يبقي على باب الأمل مفتوحا حينما يسند إلى الإيتيقا في مظهرها السردي مهمة عدم الانحباس داخل الشروط القانونية والتأسيس الذاتي للحق بالانفتاح على تربة أخلاقية وأنثربولوجية تقيم الصلة بين صاحب الحق ووجود الإنسان القادر ضمن الفضاء العام الذي يتم فيه الاعتراف بالحق في خصوصيته اللاّعنيفة والمتسامحة والسلمية التي تضمن العيش المشترك في مجتمع تعددي ذلك أنه «دون افتراض ذات قادرة لا يكون للأخلاق والحق والسياسة أي أساس وأي معنى»[1].

إن الشروط التي يجب أن تتوفر لكي تتحول الذات القادرة إلى ذات واقعية هي الوسائط البيذاتية والاجتماعية والسياسية. ولكي يصبح القاضي مسؤولا مختصا عن مؤسسة العدالة في المجتمع ولكي يبرز الحكم القانوني بوصفه مرجع الحكم السياسي وتصبح المحاكمة هي قوة الحق واحترام مبادئ القانون وروح العدالة يلزم أن توجد مدونة قانونية جيدة تنظم المحاكم في شكل مؤسساتي ومستقل وتكليف شخصيات تتميز بالكفاءة والجدارة والدراية بفقه القانون والسير العلني والمنظم للدعاوي والمحاكمات[2].

«إذا كانت إشكالية الإتيقية تأخذ بالنسبة إليه [ريكور] مشكل العنف والحرب كموضوع أساسي فإن الحق يحمل بخلاف ذلك على شروط السلم»[3] لذلك يدعو ريكور إلى «التركيز كبداية على خصوصية السؤال: من؟ بالنسبة إلى السؤالين: ماذا؟ ولماذا؟ فإن السؤال: ماذا؟ يستدعي وصفا. أما السؤال: لماذا؟ يستدعي تفسيرا، والسؤال من؟ تماهيا»[4]. ويتفرع هذا السؤال إلى أسئلة معاكسة مثل من هو الشخص اللاّمتسامح والعنيف؟ ومن

---

[1] Michel (Johann), *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, op.cit, p.426.

[2] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 229.

[3] Michel (Johann), *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, op.cit , p.422.

[4] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص. 35.

هو الفاعل الاجتماعي الذي يتحمل مسؤولية الحروب والضحايا والكوارث والتداعيات السلبية التي تنجم عنها؟ هل هو السياسي أم المواطن؟ إن الجواب الذي يقدمه ريكور هو الشخص الراشد العاقل الذي يحوز على هوية شخصية إلى جانب انتمائه إلى هوية جماعية واندراجه بطريقة واعية وفاعلة في الهوية الإنسانية ويصفه بأنه صاحب حق كامل بمقتضى القانون وقادر على التعبير عن ذاته سياسيا وأخلاقيا وهو «المرجع الأخير للاحترام الأخلاقي والاعتراف بالإنسان على أنه صاحب حق»[1].

لكن بأي اعتبار يمكن للمرء أن يقدر نفسه ويحترمها؟ هل بالقدرة على التعيين الذاتي؟ وما هو الاحترام الجدير بإنسانية الإنسان؟ وما السبيل إلى أن يحقق الاعترافُ الكرامة البشرية؟ « في تقدير الذات ذاتها يؤيد الشخص البشري وجوده ويعبر عن الحاجة لمعرفة تأييد وجوده من طرف الآخرين. وهكذا يضفي تقدير الذات لذاتها مسحة من الكبرياء والإباء الشخصي على علاقة الذات بذاتها: هذه هي الخلفية الإ يتيقية لما نسميه عادة الكرامة (Dignité)»[2]. حسب ريكور الراشد هو القادر على احترام نفسه عند تمكنه من الحكم على الأعمال والتمييز بين الحسن والقبيح وبين الصالح والإلزامي. «إننا لنقدر أنفسنا بأنفسنا على أننا قادرون على تقدير أعمالنا الخاصة وإننا لنحترم أنفسنا في قدرتنا على الحكم بتجرد على تلك الأعمال»[3]. إذًا، متى يكون الراشد صاحب حق بالمعنى القانوني والأخلاقي؟

إن المؤسسة هي الطرف الثالث الذي يتوسط في الحوار بين الأنا والأنت وفي العلاقة الدائرة وجها لوجه بين الذات والغير وفي تشكل البنية الحوارية للراشد بوصفه صاحب الحق الفعلي. إن التحليل الأنثربولوجي لصاحب الحق الذي قام به ريكور ساعده على المرور من الأهلية إلى التنفيذ وعلى اكتشاف العلاقة بين المتكلم والمخاطب والغائب والاعتراف بالآخر بوصفه طرفا مساويا للذات ويمكن مخاطبته ومحاورته والاتفاق معه على العيش المشترك. زد على ذلك إن القاعدة التالية: «مثلي أنا نفسي يكون بوسع الآخر أن يعيّن نفسه

---

[1] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.36.
[2] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص.565.
[3] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.40.

باعتباره أنا وذلك حين يتكلم»[1]، هي قاعدة النزاهة والثقة والائتمان التي تؤسس الحوار والعلاقات بين الأفراد. هكذا تكون الهوية السردية هي النقطة التي يتكثف فيها الإشكال ويطرح بدقة حيث يلتقي الأنا بالآخر ويعطي الراشد الوعود ويتعهد بالوفاء ويتحمل مسؤولية النتائج المترتبة عنها. إن الوضع البشري هو حوار بين هاوية العنف والهشاشة وعلو الصفح الذي يسمع نشيد الحب الآتي من بعيد فيؤمن بأن في أعماق الإنسان ميلا لامتناهيا نحو فعل الخير وأن الخاتمة لا تكون سعيدة إلا بوجود ذاكرة سعيدة قادرة أن تتذكر وتنسى وتتسامح. لذلك جعل ريكور الصفح يتحرك إ يتيقيا في دائرة فوق قضائية وفوق أخلاقية تكون أعلى من الحق والقانون وتكون قريبة من الإحسان والشفقة وتدور في فلك تقاطع الذاكرة والنسيان.

[1] ريكور (بول) ، العادل، الجزء الأول، مصدر مذكور ، ص.42.

الفصل الثالث

تقاطع التيولوجي والأنتربولوجي

1 - المنعطف الهرمنوطيقي لفنومنولوجيا الدين .

2 - أنثربولوجيا الاعتراف وتقريظ الاختلاف

3 - إقرار المقدس وهرمينوطيقا الشهادة .

4 - العلمانية بين الدين والدولة والمجتمع المدني

استهلال

اهتمام الفلاسفة بالمسألة الدينية ليس أمرا مستحدثا أو اهتماما عرضيا وإنما هو أمر جوهري إن لم نقل تجربة تكوينية ومبحثا قديما قدم الفلسفة ذاتها، وذلك لكون البشر تكلموا عن أسرار الطبيعة منذ البدء وتأملوا عناصر الكون وحاولوا « إنقاذ الظواهر» واعتبروا من الموجودات واستطلعوا آيات الآفاق منذ الظهور الأول للنظر العقلي والممارسة التأملية. علاوة على أن التجربة الدينية ظلت تمثل قطاعا من أهم قطاعات التجربة الإنسانية التي تعطي معنى للحياة وتقوي أواصر القربى بين الناس وتمتن اللحمة الاجتماعية وتحدد هدفا للوجود وتنقذ الناس من العدمية بحيث لا يستطيع الفلاسفة أن يغضوا عنها الطرف، وحتى إذا لعبت التجربة الدينية دورا إيديولوجيا تسلطيا فإنها يمكن أن تمارس ما يضاده [1]. غير أن التناول الفلسفي لهذه المسألة ظل يقتصر على بعض المسائل الجزئية ويتم في إطار جانبي حينا وبشكل ضمني ومستتر حينا آخر، بل إنه تحول بعد ذلك إلى شكل من النقد الجذري للمقدس واعتبار الدين سبب وقوع الإنسان في التعصب والاغتراب ومعاداة الحياة والتناقض مع قيم الأرض. بيد أن البحث في الظاهرة الدينية ظل قائما وهو اليوم محور بحث من زاوية علوم الإنسان حيث تكونت تخصصات علمية جديدة مثل علم النفس الديني وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد الديني وعلم الأديان المقارن وعلم تاريخ المعتقدات والأديان فضلا عن التيولوجيا الفلسفية التي صاحبت الميتافيزيقا الغربية في ما سمي بالأنتو- تيولوجيا والتي تفرعت إلى اتجاهين: الأول بلور معرفة للوجود بما هو موجود والثاني هو طلب للكائن الأسمى. ومع ذلك فإن جان غرايش يرى في مقاله الشهير: «التحول الهرمينوطيقي لفلسفة الدين» [2] أنه يجب انتظار ميلاد فلسفة ما بعد الحداثة حتى تظهر المحاولات الأولى في فلسفة الدين وهي محاولات انصبت على فك رموز الظاهرة التاريخية للدين في وضعيته الفنومينولوجية وبوصفه واقعة من وقائع الوعي البشري خاضعة للصيرورة والتطور ويمكن استخلاص

---

[1] « يرى ريكور أن نقد ماركس للدين ينطوي على ثغرات حقيقية إلى حد أن مساواته بين طبيعة الإيديولوجيا ومضمون الأديان بخاصة ومساواته بين هذا الأخير وبين دوريْ القلب والسيطرة المؤثرين قد أدى إلى فهم مختزل للدين. صحيح أن الدين يمكنه أن يخدم مصالح الطبقة الحاكمة، لكنه في المقابل أيضا يمكنه أن يخدم مصالح أخرى من قبيل المصلحة في التحرير » (كيرني (ريتشارد) ، **دوائر الهرمينوطيقا، عن بول ريكور**، مرجع مذكور ، ص 129).

[2] Greisch (Jean) , « Vers une métamorphose herméneutique de la philosophie de la religion » in *Paul Ricœur, la métamorphose de la raison herméneutique*, édition Cerf, Paris, 1991, pp.319- 334.

معقوليتها الفلسفية التي تخصها. وعلى الجملة لقد الآن الأوان لكي تخوض الفلسفة في السؤال التالي: أية منزلة للدين في العصر الحديث[1]؟

1 -المنعطف الهرمنوطيقي لفنومينولوجيا الدين

لا يمكن لفلسفة الدين التي تتناغم مع التجربة الدينية أن تكون شيئا آخر سوى فنومينولوجيا موضوعية للظاهرة الدينية. كما من البديهي لهذه الفلسفة أن تسلّم بشكل قبلي بالاستعداد الديني للروح في تحفزها نحو المطلق والتعلق بالما وراء، ومن المنطقي أيضا النظر إلى تجربة الروح على أنها في الآن نفسه ذات دينية وحركة تقديسية. ولكنها تنخرط في مؤسسة دينية قائمة وهو ما يجعلها تطبق قراءات على النصوص المقدسة عن طريق العقل وفي حوار مع التقاليد والتراث لتصبح في النهاية هرمينوطيقا نقدية أو هرمينوطيقا فلسفية للدين حيث يكون موضوعها ليس الله وإنما واقعة الديني[2].

يتكون المجال الديني عند كانط من التمثل والاعتقاد والمؤسسة وهي عناصر لا يتعامل معها الفكر الفلسفي بكونها وقائع موضوعية وكونية مثلما كان الأمر مع فكرة الطبيعة في «**نقد العقل المحض**» والإرادة الخيّرة في «**نقد العقل العملي** » والبنية الغائية للجسم أو الأثر الفني في الحكم التفكري المذكور في «**نقد ملكة الذوق**». هكذا «يمثل الدين بالنسبة إلى الفلسفة الخارج النوعي والغيرية التي لا يمكنها الأخذ بعين الاعتبار سوى هامشها وحدودها الخاصة، ولو جاز لنا القول، الحاجز الداخلي للخط الذي يقسم بين الترنسندنتالي غير التاريخي والديني التاريخي»[3]. في هذا الإطار تعمل الفلسفة على الإمساك بما هو متناغم مع الترنسدنتالي وتعيد تأويل محتوى التمثل والاعتقاد والمقاصد البنيوية للمؤسسة تأويلا عقلانيا.على هذا النحو تهتم فلسفة الدين لريكور أيضا بمسائل الاختيار والحرية والإرادة والمسؤولية والإثم والخطيئة والشر والخير والتحديات

---

[1] « La religion est très affaiblie par la modernité, mais pour affaiblie qu'elle soit, elle est encore là. Tout abord du problème de l'éthique s'y heurte encore immanquablement. Il faut donc encore s'occuper de la religion. Mais comment l'aborder, et quelle place lui assigner, dans le cadre de la modernité ? » Gérard (Alain B.L) , *Ethique et modernité 4, athéisme et religion*.op.cit, p.13.

[2] Voir Blundell (Boyd), *Paul Ricoeur between Theology and philosophy, Detour and Return,* Indiana University Press, 2010.pp.32.150.

[3] Ricœur (Paul), *L3, aux frontières de la philosophie*, p.19.

التي يفرضها القدر والعناية الإلهية والمصير التاريخي ومنذ اللحظة التي تُدخل فيها الفلسفة التجربة الدينية إلى حيز التفكير تسحب منها طابع القداسة والإلغاز وتقحمها في التاريخية الوجودية وتكشف عن حضور الأسطوري والسحري فيها وتوسطات الحكي والرمز والتخييل والذاكرة الجماعية. ومع ذلك فإن الذي يظل حاضرا دوما في هذه الرابطة بين الدين والتاريخ هو الأمل، ذلك أن «الوضع التاريخي الوجودي للشر يمثل التحدي الذي يجعل الدين يحمل إليه ردّ «على الرغم من» و « بالرغم». لكن هذه الصلة بين التحدي والرد ليست شيئا آخر سوى صلة الأمل»[1].

يمكن ل «فنومينولوجيا الدين» أن تهتم بوصف السمات الكونية لهذه البنية المتكونة من الطلب والاستجابة والتي تؤثر في المشاعر والمواقف على حد سواء. بهذه الصلة بين الطلب والاستجابة مختلفة عن العلاقة الابستيمولوجية القائمة بين السؤال والجواب. إن الآية على ذلك هي التجربة الدينية التي تدور بين طرفين هما الوجود الإلهي المطلق والكائن الإنساني النسبي والتي توجد بينهما وساطة هي لعبة الطلب والاستجابة التي تتميز عن لعبة السؤال والجواب التي نجدها في التجربة العلمية.

على هذا النحو بيّن إذن أن الاستجابة الدينية تخضع لتفوق المنادى عليه وتقتضي الاستماع إلى النداء والإصغاء إلى رد الموجود في السماء. إن «فنومينولوجيا للمشاعر والمواقف التي يمكن أن نصفها بأنها دينية تكون ممكنة بالنظر إلى التفاوت الداخلي بين السؤال والاستجابة. وهذه الفنومينولوجيا لن تصبح وصفية فحسب وإنما أيضا نقدية»[2]. فالمطلوب هو انفتاح قصدية الوعي على الغيرية الجذرية حتى نحصل على فنومينولوجيا للظاهرة الدينية. إن «فنومينولوجيا الدين» هي فنومينولوجيا المقدس، وإن التفكير الفلسفي في الدين هو الانقياد إلى حركة المعنى والارتقاء من الدلالة الحرفية للكلمات إلى إدراك الشيء في مجال المقدس والمشاركة في الاعتقاد بالواقع الديني ، كما أن « مبحث «فنومينولوجيا الدين» هو ما هو الشيء المنشود في الفعل الطقسي،

---

[1] Ricœur (Paul), *L3*, p.20.
[2] Ricœur (Paul) , *L3*, p.265.

في الكلام الأسطوري، في الاعتقاد أو العاطفة الصوفية، ومهمتها تكمن في أن نكشف مضمون هذا الموضوع في نوايا التصرف المتنوعة، والقول والانفعال»[1].

جملة هذه الانشغالات تستجمعها «فنومينولوجيا الدين» في خانة الرموز التي تمكّن من انفتاح دروب التأويل إذ «ثمة حقيقة للرموز في رأي «فنومينولوجيا الدين» وهي لا تعني... شيئا أكثر من إعطاء القصد الدال محتوى. وحتى تكون «فنومينولوجيا الدين» ممكنة، لا يجب ولا يكفي وجود درب واحد فحسب، وإنما وجود عدة دروب بغية إعطاء المقاصد المتنوعة للدلالة محتوى وفق المناطق المتنوعة للموضوع»[2].

إن التحدي الكبير الذي تواجهه «هرمينوطيقا الدين» لا يقتصر فحسب على صعوبة التخلص من القصدية ووقوع الوعي القصدي في مصيدة سلطان التمثل والموضوعية التطابقية وبقاء المشاعر والمواقف الدينية خارج دائرة القصدية التي ظلت سجينة للمحدودية التمثلية بل هو ما تتميز به هذه المشاعر والمواقف من عفوية وتلقائية داخل بنية الطلب والاستجابة. لهذا السبب ينبغي الأخذ بعين الاعتبار تدخل الوسيط اللغوي في التجربة الدينية لتمكين المشاعر والمواقف من التحدث والتعبير عن ذاتها وتجاوز حالة الصمت. إن الدين صلة بين الإنسان والله يؤمنها الكلام ولذلك كانت التجربة الدينية في معظمها تجربة لغوية ومثلما «لا تتحقق اللغة إلا في عدة لغات فإن الدين لا يوجد ولا يتحقق إلا في عدة أديان»[3]. ويمكن أن يستمر **التقاطع** بين اللغوي والديني بحيث أن تكاثر التعبيرات اللغوية عن التجربة الدينية يؤدي إلى تكاثر التعبيرات الدينية عن تجربة لغوية واحدة. يمكن أن نضيف إلى هذا التوسط اللغوي توسطات أخرى مثل الثقافة والتاريخ والمجتمع وهي توسطات تساعد على تجسير الهوة التي تفصل بين المطلق والنسبي وبين الروحي والزمني وبين الإلهي والإنساني وبين النص الديني والتجربة التاريخية.

---

[1] Ricœur (Paul), *DI*, p. 39.
[2] Ricœur (Paul), *DI*, p..40
[3] Ricœur (Paul), *L3*, p.266.

لقد حاول ريكور تأسيس الإيمان الديني عند الوجوديين على منهج علمي باستخدام المنهج الفنومينولوجي المنحدر من هوسرل والاستفادة من مفهومه حول «عالم الحياة» ومن «الكيان في العالم» كما وضعه هيدغر ومفهوم «الرؤية» الذي صاغه موريس مرلوبونتي ونظر إلى الفنومينولوجيا على أنها نظرية في العلامات والرموز التي تتوسط علاقة الوعي بالأشياء. وهكذا دفع ريكور اهتمامه بتأويل العلامات والرموز إلى إنجاز «هرمينوطيقيا دينية» بالغة التعقيد، تستثير الأسطورة أولا وتهتم بتفسير اللغة الرمزية المكتوبة ثانيا مع التركيز على مشكلة اللغة نفسها خاصة حينما كشف عن التشابه القائم بين الأسطورة والحلم والخيال الشعري، فلجأ أولا إلى الفرويدية لتنمية تأويل علمي منهجي لدلالة الأحلام، وقد طعمها في مرحلة ثانية بمسحة سيميولوجية علاماتية أخذها من نظرية دي سوسير اللغوية ثم من غريماس[1].

وهكذا كان ريكور شاهدا مميزا على عصرنا، مع معاناته ومخاوفه وآماله الصعبة، كما «جعل تفكيره الفلسفي على غرار صورة الطريق الطويل التي ينبغي أن نمر بها بصبر إلى النهاية، من خلال قياس كل العقبات وكل صعوبات الطريق، مع الاستفادة من جميع العقبات وكل مناسبات الالتقاء والمواجهة»[2].

لقد ظل ريكور طيلة حياته وفيا لأسلوبه في التفكير والكتابة التأويلية وسعى إلى بناء أنطولوجيا لا تدعي الانتصار النهائي بل هي أنطولوجيا مناضلة و«جريحة». يتعلق الأمر بأنطولوجيا بعيدة كل البعد عن الأنطو-تيولوجيا بالمعنى الذي نقده هيدغر، إنها أنطولوجيا الخطاب التساؤلي التي تعبر عن انخراطنا في الوجود، أو هي هرمينوطيقا للحياة أو للوضع الإنساني غير منفصلة عن تفسير الرموز والإبداعات التي تتجلى عبرها

---

[1] « L'herméneutique interne à une religion ne peut tendre à s'égaler à une phénoménologie universelle du phénomène religieux qu'à la faveur d'une extension seconde, régie par une procédure de transfert analogisant, conduite de proche en proche, à partir du lieu ou l'on se tient au départ. J'oppose cette procédure à celle de l'histoire comparée des religions, laquelle suppose idéalement du moins l'adoption d'un lieu hors lieu, d'un lieu de surplomb, d'où le sujet épistémologique non intéressé considérerait d'un œil neutre et simplement curieux le champ dispersé des croyances religieuses. » Ricœur (Paul), *L3* , p.267.

[2] Jervolino (Domenico), *Paul Ricœur, une herméneutique de la condition humaine*, op.cit . p.5.

الحياة. بيد أنه «إذا كان على الفلسفة أن تبقى حية فإن ذلك لن يكون بإثارة انقسامات منهجية. فمصيرها مقترن بقدرتها على إلحاق فكرة المنهج نفسها بتصور أصيل للغاية عن علاقتنا الحقيقية بالأشياء وبالكائنات»[1].

علاوة على ذلك يمكن أن تنطبق ظاهرة عدم الانقسامات المنهجية على كل الدراسات الفلسفية في التيولوجيا يسميها ريكور «حسن ضيافة بين الطوائف» (hospitalité inter-confessionnelle) وهي حسن ضيافة بين الأديان كذلك تشبه حسن الضيافة اللغوية التي تحكم عمل الترجمة من لغة إلى أخرى. في الواقع:

إن«العالم الديني يكشف عن نفسه في مجموعه المتصارع..ونلتقي بالإلهي في مضمون أفعال بعض البشر»[2].

2 -أنثربولوجيا الاعتراف وتقريظ الاختلاف

بول ريكور يقول بالتعددية الثقافية وبكثرة الخصوصيات ويدعو إلى بناء كونية إنسانية واحدة تتميز بالمد الحضاري وانحسار المد الهمجي وذلك برفض أسباب الفرقة والتباغض وتغلب قوى الاندماج على قوى التفكيك وتشجيع التعايش السلمي بين الهويات والعيش من أجل الآخرين واحترام قيم السلام والحرية والتسامح والإيمان بأن الأرض وطن للجميع يتمتع فيه جميع الناس بحق الإقامة وأن جميع الدول هي قبلة كل إنسان يتمتع فيها بحق الزيارة وحق الضيافة وأن البحث عن هوية متعددة المنابع وتتركب من مجموعة مختلفة من الخصوصيات يؤدي إلى الإثراء والإضافة وأن حكمة العيش المشترك تقتضي إحلال الوصل محل الفصل والمحافظة على تنوع الثقافات وتشجيع التلاقح والتخاصب بينها عن طريق المثاقفة والترجمة بدل البحث عن التوحيد والتطابق والتجانس القسري ذلك أن «الآخر هو الطريق الأكثر قصرا بين الذات والذات عينها»[3].

هكذا تبدو الفروقات بين الثقافات وإيجاد سمات خاصة بمجتمع يختلف بها عن غيره أمرا مقبولا من طرف الكل ويجب التمسك به واستثماره وجعل طريق العودة إلى عين الذات هو الوجود مع الغير والمرور بمرآة الأخر النقدية والاعتبار من خصوصيته وتفرده. إن الإفراط في الاتصال والوحدة قد يهدد الإنسانية بفقدان

---

[1] ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل** ، مصدر مذكور ، ص. 112.
[2] Vernant (J-P.) et Vidal-Naquet (P.), *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, edition Maspero, Paris, 1979, p.p.33-36.
[3] Ricœur (Paul), *PR* , p.310.

أصالة تنوعها واختلافها ويسقطها في مرتبة الجموع المتماثلة والحشود المستنسخة. إن احترام قانون الاختلاف هو الإيمان بالتسامح والإقرار بأن الأفراد والجماعات ليسوا مضطرين إلى الموافقة على القناعات الفكرية وأساليب حياة الآخرين ورؤيتهم للوجود ولكن ليس لهم الحق أيضا في منعهم من الاستمرار في هذه القناعات ولا يملكون الحق في إجبارهم على تغييرها بالقوة. فكيف تساهم التعددية الثقافية وتقريظ الاختلاف في ميلاد الاعتراف بين المجموعات؟

لقد لعب مفهوم الاعتراف (Reconnaissance) دورا أساسيا في الفلسفة العملية منذ القديم خاصة عند استهداف الحياة الجيدة وتقدير الذات من قبل الأشخاص وشكّل إلى جانب مفهوم الاحترام (Respect) الميكانزيم الاجتماعي الذي يدفع الفرد إلى الحصول على الفضائل التي يطمح إليها في المدنية « الصالحة». لكن بالرغم من أن الاعتراف هو حجر الزاوية والمبدأ الأسمى لكل أخلاق تعامل الإنسان كغاية لا كوسيلة إلا أنه بقي في الظل ووقع تناسيه في مقابل الاهتمام بمفاهيم أخرى مثل الواجب والحرية والمسؤولية.

غير أن اندلاع الثورات الاجتماعية والحروب كان يكفي بأن يعاد طرح مسألة التوزيع غير المتساوي لأنماط الشرف الاجتماعي وأن يعيد من جديد إلى دائرة الاهتمام إشكالية الصراع من أجل الاعتراف ومقاومة الاحتقار الاجتماعي عند المجموعات والبحث عن «حسن الوجود مع الآخر»[1]. «إن الاتهام يمكن توجيهه نحو واقعة النمط الأداتي للحياة بتحطيمه الجماعات التقليدية أو تجفيفه أنماط حياة سابقة – أقل أداتية وفي تكافل مع الطبيعة – يكون قد حطم القوالب التي يمكن مرة واحدة للمعنى أن يزدهر فيها» [2]. لذلك تصطدم طموحات الذات بالاستكمال والإنجاز والبحث عن افتكاك موقع في العالم بالنزاعات حول الهوية ومجتمع الاستهلاك وإفلاس المعايير الأخلاقية للحداثة حول العدالة والحقوق. «في استهلال روايته الشهيرة **«الإنسان غير المرئي»** يتحدث الشخص السردي الأول رالف إيليسون عن لا مرئيته، كما يروى هذا الأنا المجهول دائما، هو

[1] Roulleau-Berger (Laurence), Voir, « Savoir-Etre avec, rendre public : pour une ethnographie de la reconnaissance » in *Cahiers internationaux de sociologie*, Volume CXVII, PUF, 2004, p.261.
[2] Taylor (Charles), *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, traduction par Charlotte Melançon, Seuil, Paris, 1998, pp.623-624.

في الواقع إنسان من لحم ودم، لكن المرء ببساطة غير مستعد لرؤيته» [1]. وسبب هذه اللامرئية حسب آكسل هوناث هو اقتران الاعتراف بالمعرفة وارتباط التجاهل بالجهل وحدوث التهميش والإقصاء عند سوء الفهم وهيمنة العقل الأداتي [2] على العقل التواصلي وبالتالي ينتج عن هذا الوضع المرضي غياب الاعتراف على الصعيد المعرفي وحضور الازدراء على الصعيد الاجتماعي. على هذا الأساس تكون اللاّمرئية هي سبب الازدراء عند آكسال هوناث ويشترط بلورة مرئية كاملة عن طريق النظر بالعيون الداخلية وعدم الاكتفاء بالعيون الفيزيائية لكي يتم تحقيق الاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات وذلك لأن «اللاّمرئية الاجتماعية هي نتيجة تحريف في قدرة الكائنات الإنسانية على الإدراك الذي ارتبط به الاعتراف» [3].

إن عدم الاعتراف والاعتراف الخاطئ والاعتراف المنقوص هي التي تسببت في إهانة الإنسانية وتزايد أشكال التهميش ودرجات التمييز والتعامل بنوع من التعالي والاستخفاف بالخصوصيات مما أحدث خدوشا في الوجدان والذاكرة وألما معنويا خطيرا وأذى نفسيا فادحا أثقل الأفراد والجماعات بكراهية للسلطة وأدى بهم إلى نوع من جلد للذات. وقد كانت كل هذه المعاملة السيئة والاحتقار المهين والإحساس بالغبن والعجز تجاه الخارج والقمع والظلم تجاه الداخل هي التي تؤدي عادة إلى تزايد الحاجة إلى الاعتراف واندلاع الثورات والاحتجاجات والحروب وتعاظمها. والحق أن «التذمر العام والانزعاج المنتشر والازدراء لرجال الشرطة... هو بالتأكيد منبع من أقوى منابع الثورة ولا توجد ثورة إلا وتنطبق عليها تماما ملاحظة لامرتين الذي قال عن ثورة 1848 إنها ثورة ازدراء» [4].

ليس الاعتراف عندئذ تجربة دينية تمارس أمام القداس في المسيحية قصد التخلص من الخطايا وردع الأشخاص عن ارتكاب الخطيئة مجددا وإنما هو سياسة كاملة تسمى سياسة الاعتراف وإيتيقا الاعتراف وهو

---

[1] Honneth (Axel) , « Invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance » in *Réseaux*, édition Lavoisier, Paris, 2005, p.41.
[2] Honneth (Axel) , *La société du mépris, vers une nouvelle théorie critique*, édition La Découverte, Paris, 2006-2008. p.169.
[3] Honneth (Axel) , « Invisibilité : sur l'épistémologie de la reconnaissance » in *Réseaux*, op.cit, p.56.
[4] أرندت (حنة) ، **في الثورة** ، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 ، ص. 383.

مبدأ توجيهي في المجتمع ينظم العلاقات بين الأفراد والدول (مفهوم الاعتراف الدولي بدولة جديدة وقد ظهر في منتصف القرن 18) ويقف وراء إنتاج الصور الذهنية المتعاكسة للجماعات المتصارعة وهو حاضر اليوم في النقاشات السياسية حول تعدد الثقافات وحول الحركة النسوية وحقوق الأقليات وتقرير الشعوب المضطهدة لمصيرها بنفسها وحماية الكثير من المكونات الاجتماعية من العنف. «لقد أصبح مفهوم الاعتراف النواة المعيارية لحشد من الصراعات السياسية التحررية»[1].

على هذا الأساس ليس الاعتراف مجرد رغبة بشرية عابرة تكشف عن نبل الإنسان وكياسته ومجاملته للآخرين بل هو حاجة إنسانية حيوية ومطلب وجودي ملح. في الواقع «إن حاجتنا لاعتراف الآخر بنا هي جزء لا يتجزأ من حاجتنا الذاتية لتأكيد ذاتنا. فإذا كان الشخص غير معروف، يكون مجروحا، معاقا ومتألما. وقد أكد روسو الحاجة إلى نظرة الأخر ليكون الفرد موجودا على نحو إنساني. وأكد هيغل الحاجة الإنسانية لاعتراف الآخر... إن الحاجة للآخر أساسية، وتشهد هذه الحاجة على شعور الأنوية بالنقص عند غياب الاعتراف بها وغياب الحب والصداقة »[2]. يبقى الاعتراف من أكثر المفاهيم الفلسفية إشكالا وذلك لارتباطه بالاختلاف والتنوع والتعدد والكرامة الإنسانية والمساواة وهو ما عبّر عنه شارلز تايلور بالقول: « أصبح الخطاب حول الاعتراف شائعا بالنسبة إلينا في حقلين: في البداية داخل السجل الخاص أين يفهم المرء تكوين الهوية والأنا بوصفها افتكاك مكان في الخطاب والدخول في صراع متواصل مع الآخرين الذين يتوافدون علينا. ثم داخل السجل العمومي أين انتهت سياسة الاعتراف المتساوي إلى أن تلعب دورا كبيرا رويدا رويدا»[3]. هكذا « تتشكل الهوية بالاعتراف» عند **تشالرز تايلور** الذي يحدد هذه الفكرة المعيارية على النحو التالي: « يجب على الأفراد أو الجماعات أن يعترفوا باختلافهم ويحترموه» [4]، ومثلما يعكس الطابع الحواري السمة السياسية للمجتمع البشري بفعل درجات التمدن فإن الأفراد والجماعات هم في أمس الحاجة إلى

---

[1] Honneth (Axel) , *La société du mépris, vers une nouvelle théorie critique*, , op.cit . p.245.

[2] موران (إدغار) ، **المنهج. إنسانية الإنسانية، الهوية البشرية** ، ترجمة هناء صبحي، مؤسسة كلمة، أبو ظبي، طبعة 2009، ص.95.

[3] Taylor (Charles), *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, traduit par Denis- Armand Canal, éditions Aubier, Paris,1994.p.p.55.56.

[4] Honneth (Axel) , « Reconnaissance », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris,1996, p.1272.

الاعتراف المتبادل إذ «يشكل موقف الاعتراف الذي هو موضع المساءلة هنا إطارا جوهريا كليا للبيذاتية التي لا تتضمن في ذاتها أيضا إدراكا لقيمة محددة للشخص الآخر» [1]. كما يساهم مفهوم الاعتراف في تفكيك التراتب الطبقي والهرمية الاجتماعية التي تصنف الناس حسب الجنس والعرق والدين واللغة والثقافة وتقسم المجتمع إلى فئات عليا وفئات سفلى وتجعل مفاهيم الشرف والفخامة والنبالة حكرا على أفراد الطبقة المالكة للثروة والسلطة والمعرفة في المجتمع ويسمح بالقول بأن لكل البشر الحق في التمتع بالاحترام المتساوي والمعاملة العادلة من قبل الدولة أمام القانون دون تمييز أو تهميش وتحكيم القانون وتفعيل منظومة المواطنية.

على هذا الأساس ميز **أكسل هونات** بين الاعتراف العشقي والاعتراف القانوني والاعتراف الثقافي ودعا إلى بناء إتيقا سياسية للاعتراف من خلال الجدل الموضوعي بين دوائر الاعتراف والربط في الصراع من أجل الاعتراف بين المعياري والإجرائي وجعل إشباع انتظارات الاعتراف يمثل النحو الأخلاقي للنزاعات الاجتماعية ولذلك فإن «قيمة الاعتراف هي أمر مقبول اليوم بصفة كونية بشكل أو بآخر. على الصعيد الخاص كلنا على وعي بأن هويتنا يمكن أن تتشكل وتتشوه بواسطة اتصالنا بالآخرين المعدودين. على الصعيد الاجتماعي علينا أن نضع على الذمة سياسة ثابتة للاعتراف المتساوي» [2].

إن المقصد الإيتيقي من الاعتراف بالآخر هو قبوله كما يكون وكما يريد وليس مثلما يريد الآخر أن يكون. ولما كان لكل ذات إنسانية آخر ولما كان الآخر يتحدد من خلال تحديد معنى الذات فإن الاعتراف بالآخر في صورته الأولية يُمثّل شرطا ضروريا للوجود المشترك. بيد أن مسار الاعتراف الذي يخطه ريكور يقوم على **التقاطع** بين السؤال الكانطي ما الإنسان؟ والسؤال الهرمينوطيقي من نحن؟ والإجابة عن هذين السؤالين هو تشييد «أنثربولوجيا فلسفية» يظهر من خلالها الإنسان ملتزما في عدة أشكال باللعبة الكبيرة للحياة بلغة كانط.

---

[1] Honneth (Axel) , *La réification, petit traité de théorie critique*, edition Gallimard, Paris, 2007, p.69.
[2] Taylor (Charles) , *Le malaise de la modernité*, traduit par Charlotte Melançon, éditions du Cerf, Paris, 1994. p.57.

لقد قام **بول ريكور** بإجراء بحث دلالي عن المفهوم من خلال مقارنة بين ما تعنيه كلمة اعتراف reconnaissance في معجم Littré وفي قاموس le Grand Robert de la langue francaise فاستنتج ثلاثة حدود تشكل جملة من القضايا الفلسفية التي يثيرها فعل اعترف reconnaitre: «1- تحصيل (موضوع ما) بواسطة الروح، بواسطة الفكر، بالربط بين الصور والإدراكات التي تتعلق به، وتمييز وتثبيت الهوية ومعرفة بواسطة الذاكرة أو الحكم أو الفعل. 2- قبول، واعتبار الصدق من حيث هو كذلك. 3- الشهادة مع الشكر أن المرء مسؤول أمام شخص ما (عن شيء ما أو عن فعل ما) »[1]. هكذا يقر ريكور بأن العقل الفلسفي الذي تلقاه من التاريخ الفكري الغربي عرف أربعة تجارب اعتراف قد يخوضها الإنسان فردا أو جماعة في مسار حياته الاجتماعية والتاريخية:

- التجربة الأولى فهمت الاعتراف بوصفه ثبتا للهوية identification دشنها ديكارت من خلال تمييزه بين الصواب والخطأ عن طريق تجربة الشك المنهجي واكتشاف الكوجيتو في إطار الصدق الإلهي، وقام كانط بتجذيرها حينما أعلن إفلاس التمثيل representation[2] ووضع الاعتراف على محك الازدراء وأعاد الوصل بين مقولات الذهن وانطباعات التجربة الحسية عن طريق المخيلة المتعالية وتأليفية أفكار العقل الناظمة[3].
- التجربة الثانية هي تجربة اعتراف المرء بذاته عينها وذلك بالربط منذ الإغريق بين الفعل والفاعل والتعرف القصصي على الذات وتجربة اتخاذ القرار بعد المداولة والتعقل عند أرسطو، والمكونات الإتيقية الخمس لفنومينولوجيا الإنسان القادر (القدرة على القول والقدرة على الفعل والقدرة على السرد والعزوية بمعنى تحمل التبعة والقدرة على التذكر). زد على ذلك الاعتراف بالصور من خلال العلاقة الجدلية بين الذاكرة والوعد وذلك بالتمييز بين التذكر والاستذكار وبين الاستعمالات الاجتماعية والتمثلات الجماعية وبين القدرات والاستطاعات ووضع مسألة الاعتراف في قلب تدافع الهويات الجماعية[4].

---

[1] Ricœur (Paul), *PR*, p.27.
[2] Ricœur (Paul), *PR*, p.87.
[3] Ricœur (Paul), *PR*, p.41 et sq.
[4] Ricœur (Paul), *PR*, p.p.107.219.

غير أن هذا الشكل الثاني من الاعتراف هو تعرف الذات عينها على نفسها في إطار فنومينولوجيا الإنسان القادر. إذا كان الوعي بالذات عند الإغريق هو استجابة للمطلب السقراطي الملحاح: اعرف نفسك بنفسك فإن دلالته الجديدة مع ديكارت ولوك هو أن هذه المعرفة بالذات أصبحت تفكيرا لا يهتم بالبنى والفضائل فحسب وإنما بالفاعل أيضا. لقد تطور هذا التفكير من طرف كانط وفيخته إلى غاية هرمينوطيقا الذات اليوم وتمظهر الأمر مع فكرة الإنسان القادر الذي يرتبط بقدراته التي تتوزع بين القول والفعل والسرد وتحمل المسؤولية التي تجعل منه ذاتا إتيقية وشخصية قانونية ويمكن ردها إلى قدرتين أساسيتين: الذاكرة التي تحيل إلى الماضي والوعد الذي يتجه نحو المستقبل[1].

- التجربة الثالثة تطرح مسألة الاعتراف المشترك والمتبادل Reconnaissance mutuelle عند انتقالها من اللاّتناظر إلى التكامل في إطار التحدي الذي تفرضه حالة الحرب على الجماعة وما تستجوبه من إبرام عقد اجتماعي للانتقال إلى الحالة المدنية، علاوة على الشغل الذي تقوم به الروح في حركتها الجدلية عندما تهبط من مفهومها المجرد إلى المتعين وتنتج الدستور ولما تتشعب تجربة الرغبة في الاعتراف إلى ثلاثة نماذج هي الصراع من أجل الاعتراف في الحب كتجربة عاطفية والصراع من أجل الاعتراف في الحقل القانوني والصراع من أجل الاعتراف المتبادل في المجال الأخلاقي (ويتجلى في التقدير الاجتماعي والاعتراف بالدين تجاه الخالق في المجال الديني) [2]. إن الشكل الثالث من الاعتراف المتبادل فهو الذي يتعلق بالتقدير الشخصي والاجتماعي في اعتراف متشارك ومتعاون ومتبادل ويحصل بالمرور من التناظر إلى التكامل والدخول في تجربة الصراع من أجل الاعتراف على مستوى عشقي وقانوني والتقدير الشخصي والاجتماعي. اللاّفت للنظر أن فكرة هذا الاعتراف ظهرت عند هيغل ومثلت ردا وجيها على تحدي هوبز[3]. هنا يتأكد قيام مجتمع ليس على الخوف من الموت كما هو الشأن عند هوبز وإنما على الرغبة في العيش المشترك والتي اعتبرها أرسطو الرغبة في الحياة الجيدة وعدها روسو أساس العقد الاجتماعي، والتعارض هنا ليس بين المعرفة والازدراء بل

[1] Kemp (Peter), *Sagesse pratique de Paul Ricœur*, op.cit, p.137.
[2] Ricœur (Paul), *PR*, pp.2216318.
[3] Ricœur (Paul), *PR*, p.232, sq.

بين الصراع العنيف والعطاء السخي[1]. «إن تحقيق الاعتراف المتبادل يمكن أن يلخص كصراع بين إنكار الغير وفي الآن نفسه كصراع من أجل اعتراف الذات عينها من قبل الآخرين» [2]. علاوة على ذلك يعرج ريكور في **التجربة الرابعة** على أنظمة الاعتراف في اقتصاد العظمة وذلك عند مقاربته للصلة بين التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف وحينما يبحث في حالات السلم التي تنزع الصراع من الاعتراف وتحقق الاعتراف دون صراع وخاصة مع حالة السلم ومنطق التكامل وتبادل العطاء [3]. إن الكائن المعترف به ليس بالضرورة الكائن المشبع من خلال تقدير الآخر بواسطة الصراع العنيف والمهدد بالعنف. على خلاف ذلك يمكن أن يعاش الاعتراف من خلال الشكر الذي تبديه الذات على الهدية التي يحصل عليها الإنسان من الآخر. ومن المعلوم أن العطاء الذي يلهم الاعتراف العميق لا ينتمي إلى اقتصاد السوق الذي يقتضي حسابا وعطاء مماثلا كمقابل للآخر وإنما يندرج ضمن اقتصاد الحب والصراع من أجل الحب وهو صراع لا يمكن نقله إلى الآخر لكونه صراعا مع النفس ونحس فيه بأننا نعترف بالآخر حينما نعيش سويا دراما الوجود وتمزق الطبيعة البشرية[4]. وبالتالي:«إني أعترف فعليا بشيء معين وبأشخاص عديدين وبأنا نفسي وأطلب أن أكون معترفا بي مقابل الآخرين» [5]. على هذا النحو«إن الاعتراف هو بنية للذات تنعكس على الحركة التي تحمل تقدير الذات نحو الرعاية وهذه بدورها نحو العدالة. إن الاعتراف يدخل الثنائية والتعددية إلى قلب تكوين الذات عينها. إن التبادلية في الصداقة، والمساواة التناسبية في العدالة، حين تنعكسا في ضمير الذات عينها ووعيها تجعلان من تقدير الذات نفسه صورة من صور الاعتراف»[6]. من جهة أخرى يمثل الاعتراف المتبادل بين الأنا والآخر شرطا لازما لتحقيق المصالحة والتعايش وإنهاء النزاع، طالما أن « المصالحة الحقيقية لا تقع إلا في آخر نهاية المسار، عند الخروج من

[1] Kemp (Peter) , *Sagesse pratique de Paul Ricœur*, op.cit , p.140.
[2] Ricœur (Paul), *PR*, pp.370-371.
[3] Ricœur (Paul), *PR*, pp.319 -355.
[4] Kemp (Peter) , *Sagesse pratique de Paul Ricœur*, op.cit , p.142.
[5] Ricœur (Paul), *PR*, p.10.

[6] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا، مصدر مذكور ، ص. 552.

الصراع بين الوعي الحاكم على الأمور والإنسان الممارس للعمل، وهذه المصالحة تستند إلى التخلي الفعلي لكل طرف عن تحيزه وتأخذ قيمة مسامحة وغفران حيث يعترف كل واحد حقا بالآخر»[1].

غني عن البيان أن إشكالية الاعتراف التي تناولها ريكور في كتاب مستقل في خاتمة حياته عنوانه «**مسار اعتراف**» لم تكن حقلا فلسفيا جديدا فتح أبوابه للقراء وإنما تكشف لنا القراءة التراجعية التي نطبقها في هذا العمل كلما دعت الضرورة إلى ذلك الإقرار بأن مبحث الاعتراف هذا هو بالفعل الثمرة التي قطفها ريكور في النهاية من هرمينوطيقا الرموز التي كان قد طورها منذ الستينات من القرن الماضي في «**عن التأويل**» وفي «**صراع التأويلات**» ومن هرمينوطيقا الذات التي عرضها في كتاب «**عين الذات غيرا**»[2].

الحاصل بعد استعراض المسار المطوّل لإشكال الاعتراف من اليونانيين إلى المحدثين هو ما يصبو إليه ريكور وهو تأكيد الحقوق والاختلافات وصنوف التعدد السياسي والثقافي والديني الذي يغني المعرفة ويفتح لها سبلا غير مطروقة، وذلك أمر بيّن في قوله: «لقد حرصت على أن أتمسك إلى النهاية بشكل الصراع من أجل الاعتراف الذي كان قد ساهم كثيرا في شعبية مبحث الاعتراف والذي وصل إلى أن صيره مبتذلا: إنه متصل بالمشكل الذي تطرحه «التعددية الثقافية» (Multiculturalisme)، ولذلك تقود المواجهات إلى جبهات أخرى، سواء بواسطة الحركات النسوية والأقليات السوداء أو المجموعات الثقافية للأقليات (نترك حد التعددية الثقافية لمطالب الاحترام المتساوي المتأتي من الثقافات المتطورة بالفعل داخل نفس الإطار المؤسساتي). إن الرهان المشترك لهذه الصراعات المتباينة ولكن في أغلب الأحيان بشكل متباعد هو الاعتراف بالهوية المتميزة للأقليات الثقافية غير المحظوظة»[3].

يترتب عن هذا الشاهد المطول نسبيا أن لفظ الاعتراف يغير من معناه حسب تغير المجالات وتنوع المواضيع التي ينطبق عليها ويمكن تقسيمه إلى اعتراف بين شخصين واعتراف بين جماعتين واعتراف بين

---

[1] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا، مصدر مذكور ، صص. 471- 472.

[2] *Revue de métaphysique et de morale*, Paul Ricœur, numéro coordonné par Jeffrey Andrew Barach, Avril-Juin 2006, n2, p. 149.

[3] Ricœur (Paul), *PR*, p.318.

حضارتين ولذلك يشترط حضور الغيرية والتعددية والاختلاف والتكامل وتبادل المواقع. غير أن الإشكاليات التي تظل مطروحة هي: إلى أي مدى يكلل مسار الصراع من أجل الاعتراف الذي ينخرط فيه كل كائن آدمي في حياته والنوع البشري برمته عبر حقب التاريخ المتتالية بالنجاح؟ وهل يتطلب استكمال مسار الاعتراف المتبادل الانخراط في الصراع إلى النهاية أم استثمار فترات الهدنة والسلم من أجل الارتقاء بأشكال المحاججة إلى مرتبة الإقناع والفعل؟

3- إقرار المقدس وهرمينوطيقا الشهادة

لقد طرح بول ريكور منذ البداية على نفسه دراسة العلاقة القائمة والممكنة بين المعرفة والإيمان وبين الدين والفلسفة وقد اختار لمشروعه الفكري مهمتين: الأولى هي التمييز الإجرائي والمنهجي بين الحقل الديني والحقل الفلسفي وذلك لكي يتفادي الخلط بين المفاهيم المستعملة في المجالين المختلفين بالطبع والضرورة والابتعاد عن السقوط في الأحكام المسبقة والتبريرات المسقطة في الاتجاهين. أما المهمة الثانية فهي عقلنة الأمور غير المعقولة ودفع الفلسفة إلى فهم اللاّفلسفة والتعرف على المنابع غير الفلسفية التي تنبثق منها ودراسة الظاهرة الدينية بشكل علمي وإخضاعها إلى المناهج الموضوعية. لكن «فلسفة ريكور لا تسمح لنفسها بأن تنقسم إلى كتابات فلسفية وكتابات دينية...إن فكره هو جوهريا فلسفي، وبما أنه فلسفي، وباسم المطلب الفلسفي، هو منفتح على المطلق الديني»[1].

لعله من المناسب التذكير بأن فكر ريكور يشقه السؤال الديني ولكن بصورة مغايرة للمحاولات التي كانت تقوم بها التيولوجيا العقلانية ولذلك كانت المقولات التي يستعملها ريكور عند الانشغال بهذا المبحث متنوعة ومبتكرة وتشهد القديم والجديد مثل التيولوجيا وفلسفة الدين والهرمينوطيقا الفلسفية للدين والنزعة النبوئية ووضع الفيلسوف المسيحي وفنومينولوجيا الدين وهرمينوطيقا العهد القديم والفيلسوف البروتستانتي والمنعطف الهرمينوطيقي لفلسفة الدين وهرمينوطيقا الشهادة والعلم الأخروي (eschatologie) ورمزية المقدس.

[1] Lavaud (Claude), « Philosophie et religion dans l'œuvre de Paul Ricœur » in *Etudes*, Paris, Avril, 1985, p.519.

غير أن تفكير ريكور في الدين قد واجهته العديد من الصعوبات والعراقيل أولها انتصار ريكور إلى السلم والتسامح والاختلاف والعيش المشترك من جهة وبروز العنف والتعصب في المجال الديني وحدوث نزاعات بين الإنسان الديني والإنسان اللاديني وتحول الصراع العلمي حول تأويل النص الديني إلى صراع سياسي بين القوى الاجتماعية الفاعلة من جهة ثانية [1]. «يعطي بول ريكور مشروعية إتيقية أكثر منها نظرية إلى الرمزية الدينية ويشير إلى الدور الممكن للدين كتصوير للأمل وفي خدمة الشجاعة في الوجود »[2]. لقد تم الانتقال مع ريكور من فنومينولوجيا الروح إلى فنومينولوجيا المقدس وتم التعامل مع الشر كرمز ومع رموز الشر كمعطيات لا تبلغ المعرفة المطلقة وإنما تحفز على التفكير[3]. في السياق نفسه «ربما يكون المقدس هو الأساس الدال لما نسميه بنية الأفق، الخاص بالكل- الآخر الذي يقترب، أو لهذه الحقيقة الوثنية التي نطرحها جانبا في ثقافتنا، المولدة إذن للوهم الديني» [4]. لكن كيف ينبغي على فنومينولوجيا المقدس أن تقتل الوثن من أجل أن يحيا الرمز؟

إن الفلسفة الدينية التي يتحرك ضمنها ريكور هي فلسفة مفتوحة ومن دون مطلق ويتمثل شغلها الشاغل في إحداث **تقاطع** بين الإقرار السردي والفعل الأخلاقي. لقد استقى ريكور مفهوم الشهادة (témoignage) الذي تحدث عليه بإطناب في « **قراءات 3**» من الصفحات التي خصصها لفيناس له في الفصل الخامس من كتابه «**الوجود مختلفا أو ما وراء الماهية** »[5] وخاصة من حضوره الملتقى الذي نظمه انريكو كاستيلي سنة 1972 في روما عن الشهادة وكذلك من المجهود الذي قام به جان نابرت حينما وضع ميتافيزيقا الشهادة وهرمينوطيقا المطلق في الفصل الثاني من كتابه «**رغبة الله**»[6]. علاوة على ذلك استفاد بول ريكور من إشارة هيدغر في

[1] Vincent (Gilbert) –Porée (Jerome), *Paul Ricœur : la pensée en dialogue*, Presses Universitaires de Rennes, 2010. www.pur-editions.fr.
[2] Vincent (Gilbert), *La religion de Ricœur*, Edition de l'Atelier, Paris, 2008, pp.81-82.
[3] Ricœur (Paul), *DI*, p.506.
[4] Ricœur (Paul), *DI*, p.510.
[5] Levinas (Emmanuel) , *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, édition Martinus Nijhoff, Paris,1974.
[6] Voir Nabert (Jean), *le désir de dieu*, préface de Paul Ricœur, avertissement de Paule Levert, « Métaphysique du témoignage et herméneutique de l'absolu » édition Aubier Montaigne, Paris, 1966.pp.313-324. lien : http://books.google.tn/books/about/Le_D%C3%A9sir_de_Dieu.html?id=0PQ8AAAAIAAJ&redir_esc=y

كتابه العمدة: «**الوجود والزمان**» في الفصل الثاني من الباب الثاني[1] إلى أن الشهادة هي مقولة فلسفية هامة ، ولكنه أثناء طرحه لإشكالية الشهادة وضع جان نابر ت بين هيدغر وليفناس على أمل السماح لفلسفة الشهادة بالانبثاق وذلك بالمرور من الأول إلى الثالث عن طريق الثاني [2]. إن مشروعية الحديث الفلسفي عن الشهادة أمر ممكن في ظل حضور الخارجية(extériorité) بواسطة الغرابة(étrang(èr)eté) والارتفاع (hauteur) عند هيدغر وبعد بروز الإثبات الأصلي (affirmation originelle) عند نابرت بوساطة أشكال أخرى من الوعي تشهد بشكل تام عن المطلق ومع مجد اللانهائي (gloire de l'infini) عند لفيناس حينما يوكل الآخر إلى الذات المسؤولية عند أقصى أشكال السلبية في وضع الرهينة وينظر إلى الكائن البشري على أنه« حارس التفوق(supériorité) الذي يعتقد في حارس الخارجية » [3]. لكن كيف تعبر الشهادة عن نفسها بأفعال أخرى وأشكال مغايرة من الحياة؟ وإلى أي مدى يكون مشروع قيام هرمينوطيقا الشهادة ممكنا عند ريكور؟

«إن مفهوم الشهادة مثلما وقع استخراجه عن طريق التفسير الإنجيلي هو هرمينوطيقا بمعنى مزدوج. بهذا المعنى الأول هو يعطي إلى التأويل مضمونا قابلا للتأويل. وفي المعنى الثاني إنه يدعو إلى التأويل. إن الشهادة تعطي شيئا ما إلى التأويل» [4]. في الواقع تتحول الشهادة إلى تأويل بحكم جدلية المعنى والحدث الذي تعبره ويكون التأويل بمعنى معين هو شهادة على الحضور الإنساني في العالم وعلى تجربة تشكل المطلق ويلتقي تفسير التاريخ بتفسير الذات ويكون المشهود له هو المطلق والشاهد الأول والأخير هو الكائن البشري. لقد «حُكِمَ على الهرمينوطيقا بأنها من دون شهادة تتراجع إلى ما لا نهاية له في منظورية بلا بداية وبلا نهاية»[5]. لا يتعلق الأمر عند بول ريكور ببلورة فلسفة مسيحية تقوم بإسقاط معطيات الإيمان في لغة تأملية وإنما بتفكير عميق في قلب المقدس يتبع استراتيجيات الإصغاء والقراءة والتأويل والحوار والاحترام محاولا

[1] Heidegger (Martin) , *Etre et Temps*, section2, Chap2, « l'attestation intrinsèque au Dasein d'un pouvoir-être propre et la résolution », op.cit. pp.323-326.
[2] Ricœur (Paul), *L3*, p.,83
[3] Ricœur (Paul), *L3*, p.84.
[4] Ricœur (Paul), *L3*, p.130.
[5] Ricœur (Paul), *L3*, p.130.

جاهدا أن يجمع بين قطبين متنافرين هما السماء والأرض، والروح والجسد من أجل إحداث توسطات تصالحية بينها وإنجاز هوية ديناميكية للإنسان.

إن موضوع فلسفة الدين هو إقامة علاقة مع المتعالي والمقدس وانفتاح العقل على المطلق والأفق اللاّمتناهي والتسلح بالأمل وتحرير الكلام والوعي والتوجه نحو «إصغاء واحترام للغير إذن، إلى حد الحصول على كل ما يمكن أن يعطي ما هو إيجابي، لكن أيضا قبول وإصغاء للكلام الذي يدعو الإنسان نحو حده المطلق»[1]. ما يراهن عليه ريكور بهذا العمل الهرمينوطيقي الجبار هو تساوي القيمة بين الأديان ونفي تفوق أحدها على الآخرين لأن الحجة التاريخية من جهة المتقدم أو المتأخر أو خلو النص المقدس من التحريفات ضرورية ولكنها ليست كافية للإقرار بأن الهدف من الدين هو منح الأرض إلى الشعب الموعود بل رسم الدرب أمام الروح البشرية لتأكيد فردانيتها والانفتاح على الكونية والتعامل مع ظاهرة التعددية الدينية بوصفها ظاهرة ذات دلالة إيجابية وتشجع على التقدم[2].

4- العلمانية بين الدولة والدين والمجتمع المدني

«تتحدد العلمانية بنوعية النقاش العمومي، أي بالاعتراف المتبادل بالحق في التعبير، بل إنها تتحدد أكثر بمقبولية حجج الغير»[3]. لقد عرفت العلمانية عموما بأنها فصل الدين عن الدولة والاستقلال التام في التنظيم الدنيوي وعدم الخلط بين الدين والدولة. فالدّين هو اجتماع الإنسان مع خالقه بينما الدولة هي اجتماع البشر مع بعضهم البعض وفقا للمصلحة المشتركة وضرورات العمران. كما «يرتبط الديني والسياسي أيضا بتاريخ معين. يمتاز كل واحد من هذه التواريخ بالتعقيد الذي يتزايد حينما يتصل الأمر بتقاطعاتهما. أعتقد أنه لأجل معالجة المشاكل المرتبطة بالعلمانية، يلزم التوفر على حس تاريخي أكثر وحس إيديولوجي أقل»[4].

[1] Lavaud (Claude), « Philosophie et religion dans l'œuvre de Paul Ricœur », *art.cit.* p.520.
[2] Greisch (Jean), « La religion et les religions » in *Archives de Philosophie*, Avril-Juin 2000, tome 63, cahier 2, p.237.
[3] ريكور (بول) ، **الانتقاد والاعتقاد**، مصدر مذكور ، ص.44.
[4] ريكور (بول) ، **الانتقاد والاعتقاد**، مصدر مذكور ، ص.48.

بناء على ذلك، يجب التمييز بين علمانية الدولة وعلمانية المجتمع المدني ، فالدولة تكون محايدة بالمعنى الديني ولا تتبنى أية ديانة وتسمح بالحريات الدينية وتوجد في منطقة وسطى بين الإيمان ونقيضه وتقوم بتعليق الحكم بالمعنى المؤسساتي، وبالتالي «فالدولة لا تعترف ولا تمول أية عبادة» [1] وهي « كيان لا دين له» [2]. فالفصل بين السياسة والدين لا يعني التجاهل المتبادل بل تحديد متبادل للأدوار والتعامل مع الجماعة الدينية بوصفها جمعية ثقافية خاضعة للقانون ولها وضع عمومي مثل بقية الجمعيات.

من هذا المنطلق ينبغي التمييز بين علمانية وثوقية سلبية تتبنى منهج الإقصاء والانغلاق والتمركز على الذات وعلمانية ديناميكية إيجابية تقوم على التعدد والنقد والحوار وتكون منفتحة على التاريخ والتطور وتمنح الفرصة للناس لكي يعبروا ويمارسوا معتقداتهم بكيفية حرة ودون وجود إكليروس أو سلطة كهنوتية. إننا نشكل حسب بول ريكور ثقافة كانت لها على الدوام اعتقادات قوية، متشابكة مع بعض اللحظات النقدية، مُعتبرا أننا إزاء طريقة للتعبير عن قطبية الانتقاد والاعتقاد، لأن الفلسفة ليست نقدية فحسب، وإنما تقوم كذلك على الاعتقاد؛ كما أن الاعتقاد الديني يتوفر هو نفسه على بعد نقدي داخلي [3]. ولذلك يتبع الفرد في مجتمع علماني هذه القاعدة: « إن أقصى ما يمكن أن أطلبه من الغير ليس هو أن ينخرط فيما أعتقد أنه صحيح وإنما أن يقدم أفضل حججه »[4]. فبقدر انفتاح الدين « نلاحظ من الناحية العلمانية أيضا نوعا من الانفتاح إذ تنضج بالتدريج فكرة تقضي بوجوب فعل شيء ما على صعيد التعليم حتى لو كنا لا نعلم بعد ما الذي يتعين القيام به على وجه التدقيق»[5]. إن الوجه السلبي للعلمانية يقوم على الامتناع والإكراه الذي تختص به الدولة أما وجهها الإيجابي فيرتكز على المواجهة التي يديرها المجتمع المدني وتجعله يتصدى لمشاريع الهيمنة الحكومية. إذا كانت «علمانية المجتمع المدني هي علمانية المواجهة بين قناعات»[6] فإن «علمانية الامتناع لا تكفي ذاتها بذاتها، إذ

---

[1] المصدر نفسه ، ص.44.
[2] المصدر نفسه ، ص.44.
[3] آبيل (أوليفيه) ، تقديم كتاب **الانتقاد والاعتقاد** ، مصدر مذكور، ص،06.
[4] ريكور (بول) ، **الانتقاد والاعتقاد** ، مصدر مذكور ، ص. 44-45.
[5] ريكور (بول) ، **الانتقاد والاعتقاد** ، مصدر مذكور ، ص.47.
[6] المصدر نفسه ، ص.46.

يوجد بين شكلي العلمانية سواء تلك التي ترتبط بالامتناع أو المقترنة بالمواجهة نوع من **الدائرية** أو إن شئت الدقة قل إن الأولى لا تحيا إلا بفضل الثانية. لأنه يقع على عاتق علمانية المواجهة أن تنتج في لحظة من التاريخ إرادة للعيش المشترك أي نوعا من تقاطع القناعات»[1] ذلك أن القناعة ليست ذاتية صرفا لأن «الخاص نفسه يملك معنيين، ما لا يدخل ضمن اختصاص الدولة، وما ليس من اختصاص الجماعة» [2]، ولذلك فإن المعتقد الديني لا يقبل أن ينحصر في باطنية النفوس وهو يحتوى بشكل ظاهر أو مضمر على جانب عمومي. لكن، ومع ذلك فإن «أصالة الديمقراطية تتجلى في الإجراءات المتخذة من أجل تدبير الشأن السياسي بطريقة مغايرة لتلك التي تجعل السلطة رهينة المباركة الدينية»[3].

هذا الموقف المعتدل الذي يتخذه ريكور من المسألة الدينية عموما هو ذات موقفه من الإسلام حيث قوله: «من الممكن جدا، في القرب مما نسميه الإسلام المعتدل، أن يمثل هذا الحضور المكثف فعلا فرصة سعيدة بالنسبة لمجتمعنا، ضد عناصر التفكيك التي تلغمه. إن ما يبقى سليما يمكن أن يشكل عنصرا واعدا بالنسبة لنا»[4]. وبالتالي «ما يتعين إنشاؤه بالنسبة إلى الإسلام في فرنسا هو نظير ما حصل عليه البروتستانتيون واليهود من نابليون»[5] وإزالة التناقض بين الدولة العلمانية المتشددة والمد الإسلامي وإيقاف العلاقة الصراعية التي توجد عليها الدول الغربية مع أصولية الإسلام وإيجاد توافق صراعي جيد في مجتمع تعددي مع مشكل الهجرة المسلمة إلى الغرب.

خلاصة القول أن لقاء الديني والسياسي ممكن وضروري و«هاهنا نجد إمكانية قيام ثيولوجيا سياسية أصلية ومبتكرة قادرة على البقاء بعد اختفاء الثيولوجيا السياسية المتسلطة التي كان فيها النظام الكنسي يمنح مباركته

---

[1] المصدر نفسه ، ص.47.
[2] المصدر نفسه ، ص.49.
[3] المصدر نفسه ، ص.20.
[4] المصدر نفسه ، ص50.
[5] ريكور (بول) ،**الانتقاد والاعتقاد**، مصدر مذكور ، ص.52.

للسياسي فيما كان السياسي يعطي للنظام الكنسي قوة سلطته الدهرية»[1]، خاصة و «أن الديني لم تكن له فحسب وظيفة تربوية وتهذيبية للأفراد، وإنما كذلك وظيفة إضفاء طابع مؤسسي على حياتهم»[2].

هنا يجب الوصول إلى نوع من التوازن في العلاقة بين الديني والسياسي يسمى «التوافق الصراعي الذي هو نموذج التوافق الجيد في المجتمعات التعددية»[3]. لا شك في وجود عمق ديني في القرارات السياسية والفعل السياسي ولكن ثمة أيضا غرض إيديولوجي ومصلحة سياسية وراء كل فتوى دينية. هنا يجب إطلاق عنان التفكير مجددا في العلاقة بين الإله والإنسان وبين مدينة السماء ومدينة الأرض خارج إطار التبرير الإلهي للسلطة السياسية، كما «إن محاولة تأسيس السلطة السياسية على السلطة الإلهية أقصد على السلطة المفترضة لمشرع أسمى، متسيد على الكون، هي شيء ينبغي أن نقدره حق قدره»[4].

خاتمة

يتمسك ريكور برسم الحدود التي تفرق بين الفلسفة بوصفها خطابا عقلانيا كونيا واليقينيات الدينية الذاتية ونراه يبذل الجهد في عمله الهرمنوطيقي الكبير للتمييز بين حجاجه الفلسفي وقناعاته الإيمانية ونشاطه الديني ويتفادى في نصوصه الفلسفية الإحالة إلى النصوص المقدسة على الرغم من أنه يستعين بتراث التفسير الديني وجهود المؤولين المعاصرين لفهم مشاكل تطرأ على الوضع البشري مثل الشر والعنف والتعصب ويكشف عن وجود تقاطع بينهما، بل إنه لا يوجه اهتمامه إلى ما يجدّ في الغرب وحسب وإنما يتعداه إلى **التقاطعات** بين حكمة الشرق والفلسفة حيث قوله: «أرى أنه توجد العديد من **التقاطعات** بشكل طبيعي بين حكمة الشرق... وبين اهتماماتي الفلسفية. وأنا أشتغل في هذه اللحظة على تحديد نقاط **التقاطع**»[5]. ويمثل **التقاطع** بين الفلسفة

[1] المصدر نفسه ، ص.19.
[2] المصدر نفسه ، ص.53.
[3] المصدر نفسه ، ص.53.
[4] المصدر نفسه ، ص.20.

[5] Rencontre avec Paul Ricœur, par Yvanka, http://labyrinth.iaf.ac.at/2000/ricoeur.html
Copy Right ♥ Yvanka B. Raynova. All Rightsreserved. Cet entretien fut réalisé au cours du XIXème congrès de la FISP (Moscou, août 1993) et publié pour la première fois en langue bulgare (in : Y. Raynova. *Refiguraziata : ravnosmetkasled 40 godini*. In: *Filosofskialternativi*, 1993/5; et Y. Raynova. *Filosofiata v kraja na XX vek. Pleven*, 1995, 24-38). NB : La publication-ci est la première en langue française.

والدين ثمة كذلك احتياج متبادل بين المؤسسة الدينية والمؤسسة السياسية، فهما على الرغم من تمايزهما يقفان على أرضية مشتركة حسب بول ريكور ويلتقيان حول فكرة سلطة الحق. إذ يطلب السياسي من الديني مسحة من قداسة وطلاء من هيبة بينما تطلب المؤسسة الدينية الوازع والمقابل المادي والحماية والاعتراف. وبالتالي «إن هذا التبادل بين المسحة الدينية والجزاء يشكل العلاقة الأداتية المتقاطعة حيث كل واحدة من المؤسستين تحصل من الأخرى عن ما ينقصها: القوة الروحية للمقدس بالنسبة إلى السياسي والقوة الفيزيائية للإكراه بالنسبة إلى الديني»[1]. لكن إذا كانت فكرة وحدة الإيمان بالنسبة إلى التيولوجي تمنع تواجد أكثر من دين وأكثر من تأويل اجتهادي في مجال سياسي واجتماعي واحد فإن فكرة حقوق المواطنة بالنسبة إلى السياسي تسمح بتعدد التوجهات السياسية وتنوع الآراء المذهبية والمعتقدات الدينية وحيادية الدولة تجاهها. والسؤال الذي يطرحه ريكور ههنا هو: كيف يمكن قبول التعدد الديني في المجال السياسي إذا تعذر علينا قبول التعدد السياسي في المجال الديني؟ وهل يوجد نمط مثالي يترجم هذا التعايش بين الاختلافات؟

إن القاعدة الذهبية التي تسمح بتعايش الاختلافات وقبول الفوارق بين الأشخاص والجماعات هي التسامح. إن الحديث عن التسامح واللاّتسامح يقتضي التمييز بين نظام الإيمان ونظام القانون ونظام المُلك وبالتالي عدم الوقوع في الخلط بين الديني والقانوني والسياسي. وعلى الجملة فـ« إن في هذا الأمر المتواضع – « التثبيت في ذاتنا للميل البدائي إلى الخير يتستر ويتبدى المشروع الكامل لفلسفة للدين مركزة على موضوع تحرير العمق الخيّر للإنسان...»[2].

[1] Ricœur (Paul), *L1*, p.296.

[2] ريكور (بول) ، الذاكرة، التاريخ، النسيان، مصدر مذكور ، ص. 711.

الفصل الرابع

تقاطع التراجيدي والأنطولوجي

1 – المسألة التراجيدية.

2 – أنطولوجيا الذات الفاعلة.

3 – الإقرار الأنطولوجي والكينونة في العالم.

استهلال:

يظهر الإنسان في المتن الريكوري معلقا بين الوجود والعدم وتبدو مسيرة الذات متأرجحة بين التجوهر والتفكك ومتكونة من عنصريْ اللاّإرادي والإرادي وبالتالي يوصف الآدمي بوصفه كائنا مشبعا بالغموض والالتباسات وتهزه المفارقات والتناقضات وهو موجود متعدد الأبعاد يتميز عن بقية الكائنات بالتساؤل عن طبيعته الخاصة وبوضع نمط وجوده بين قوسين ولذلك لا نجد إنسانا ناطقا أو صانعا وحسب وإنما أيضا كائنا اجتماعيا يتعاطى مع القواعد والقوانين ويبحث عن المعنى والقيمة وهو ما ينفك يحس ويتخيل ويتذكر ويفكر ويعمل ويخطئ ويتوغل في الزمن ويتردد بين ما يمضي وما يستمر وبين الكينونة والتملك ويشعر باللاّتناسب بين العقل والإحساس وعدم التطابق بين العاطفة والعمل والتفاوت بين الرغبة والقدرة. هكذا يتقاطع في الفعل البشري التراجيدي والأنطولوجي.

إن النصوص التي تحدث فيها ريكور عن التراجيدي والتراجيديا كثيرة ومبكرة وتشمل «**فلسفة الإرادة**» وخاصة «**التناهي والإثم**» و«**الإنسان الخطّاء**» ومجموعة المقالات حول هيغل وفرويد والتي استعادها في «**عين الذات غيرا** ». أما تطرقه إلى الأنطولوجيا فهو قليل وعرضي وذلك أثناء الدروس التي ألقاها عن «**الوجود والماهية والجوهر عند أفلاطون وأرسطو** » ثم تعقيبه على الوجودية والشخصانية والبنيوية وعند مناقشته جان نابر وكارل يسبرس وغبريال مارسيل ولما أفرد القسم الثاني من «**بعد طول تأمل**» لمعالجة المشكل الميتافيزيقي ووجد نفسه في كتبه «**عين الذات غيرا** » و«**التاريخ، الذاكرة، النسيان** » و«**نحيا حتى الموت**» مضطرا إشكاليا إلى المحاججة بالقول الأنطولوجي.

غير أن الإحراج الذي يجد ريكور نفسه فيه هو: كيف يمكن إعادة بناء المشروع الأنطولوجي الذي كرس حياته بأسرها من أجل التصدي له وحرص في جل مؤلفاته على تفكيكه والتخلص منه؟ وهل الأمر يتعلق بتصدع الأنطولوجيا أم بأنطولوجيا مثبتة ومعترف بها بشكل مغاير؟ ماذا استفاد ريكور من النقد الهرمينوطيقي للأنطولوجيا الأساسية الهيدغرية؟وإلى أي مدى نجح في اختراق الأنطولوجيا عن طريق الغيرية؟ وما الحاجة

إلى تراجيديا التاريخ عند الحديث عن أنطولوجيا الفعل؟ وما هو الدرس الذي تقدمه التراجيديا إلى الإنسان حينما يتساءل عن معنى وجوده ويسعى إلى تدبير حياته بطريقة جيدة؟ وهل تقدر «الإيتيقا السردية» على استخلاص الأبعاد التراجيدية للفعل الإنساني؟ وما هو الدور الذي يمكن إسناده إلى الدالة ميتا Meta؟ هل تجاوز ريكور المدى الميتافيزيقي أم على العكس من ذلك يمكن اعتباره واحدا من الذين استأنفوا القول الميتافيزيقي بعد فترة من الانقطاع والتعرض لمعاول الهدم والتفكيك والتحطيم والحفر؟

1 -المسألة التراجيدية

التراجيدي مشتق من الجذر اليوناني تراجيكوس(Tragikos) وتراغوس(tragos) ويشير إلى كل ما ينتمي إلى التراجيديا Tragédie – التي نشأت في القرن السادس قبل الميلاد عند الإغريق مع أخيل وسوفوكل وأوريبيد– ويشير إلى الاستحالة ويقترن بالهزلي و« يحيل إلى نوع أدبي أو إلى طبع مرعب أو قاتل لبعض المواقف أو بعض الأحداث أو أيضا إلى تناقضات متأصلة في الوضع البشري في مجموعه وفي الفرد بالخصوص »[1]. لقد أحدثت التراجيديا منعطفا حاسما مع الطقوس الدينية القديمة حينما خلقت بطريقة جذرية في مجال المؤسسات الاجتماعية أشكالا من الفن ومن التجربة الإنسانية المشبعة بالتحدي والحياة وترتب عنها تأسيس الامتحانات التراجيدية وحدثانُ نوع أدبي جديد وانبثاق وعي تراجيديّ[2].

غير أن هذا المجال قد عرف استئنافا ثانيا مع ولادة التراجيديا الفرنسية في القرن السابع عشر أثناء الاحتفالات المسرحية التي عبرت عن الأوضاع السياسية والاجتماعية والثقافية وخاصة حق الإنسان في إثبات ذاته في حركة حرة وتشكل نظام غير ملموس للعالم [3]. القرن العشرين قد شهد بعض المحاولات من أجل إحياء

[1] Baudert(A) , Tragique, in *Notions philosophiques*, Encyclopédie philosophique universelle, Dictionnaire2, PUF, Paris,1990, p.2634.
[2] Vernant (Jean-Pierre) , « Tragédie », *Encyclopédia Universalis*, France S.A 1992.corpus22, p.832.
[3] Morel (Jacques), Tragédie, p.832.

التراجيديا بالارتكاز على عمل نيتشه «**ميلاد التراجيديا الإغريقية** » وعلى مسرحيات شكسبير وراسين وكورناي ومؤلفات كيركغارد وكانت ثمرة هذه المحاولة نحت الشعور التراجيدي بالحياة [1].

في هذا السياق الفكري الثلاثي يطرح ريكور المسألة التراجيدية في الفلسفة [2] وينتبه في اللحظة الإغريقية إلى أهمية الوعي التراجيدي الممزّق والمنقسم على ذاته [3]. ولعل التراجيديا الإغريقية كانت النوع الأدبي الذي له السبق في إظهار الإنسان في موقف الفعل ووضعه في ملتقى اتخاذ القرار والاضطلاع بالقدر [4]. أما الدروس التي استفادها ريكور من التراجيديا الفرنسية فهي تتضمن القصائد الشعرية والنصوص المسرحية لثقافة ميثولوجية وتاريخية ودينية واهتمامات إتيقية وميتافيزيقية تتساءل عن الطبيعة ووضع الإنسان في الكون وعبر عنها ديدرو وفولتير وخاصة تساؤل ديكارت [5] و باسكال: «ما هو الإنسان في الطبيعة؟ عدم بالمقارنة مع اللاّمتناهي وكل شيء بالمقارنة مع العدم، ووسط بين لاشيء وكل شيء» [6].

هذا الانزعاج التراجيدي من حال الكائن البشري ناتج عن تناهيه وسهولة وقوعه في التيه والضلال وعن لاعصمته والتباس طبعه وامتلاكه للحرية وإمكانية استعمالها لمواجهة القدر ومراوحته بين الحيوانية وانتمائه إلى عالم الطبيعة من جهة وتميزه بالعقل وانتمائه إلى عالم الروح من جهة أخرى. في هذا الإطار يظهر العنصر التراجيدي في التأرجح البشري بين قطبين متعارضين بشكل جذري، ويتشكل الإنسان التراجيدي في هذه الرغبة في الفوز بالمصالحة بينهما والتوق نحو بلوغ السعادة واستكمال الفعل والاستعداد للتضحية وتحمل الألم في سبيل ذلك. لقد أرجع ريكور هذا الشعور إلى المعاناة التي تمزق الكائن من الداخل وتجعله يتأثر بالصور السلبية التي تظهر عند التشابك مع الظواهر الخارجية ويفشل في التغلب عليها ويظل يتراوح في

---

[1] Dort (Bernard) , Tragédie,op.cit, p.832.
[2] Petitdemange (Guy), *Philosophes et philosophies du xx siècle*, Paul Ricœur. «La mémoire du tragique ». Jalons. Edition du Seuil, 2003, pp.379-408.
[3] Ricœur (Paul), *L3*, sur le tragique (1953) , op.cit.p.p.187.209.
[4] Vernant (Jean-Pierre) , « Tragédie », p.833.
[5] Descartes (René) , *Médiations métaphysiques*, 3, édition Pléiade, p.302. « Qu'est-ce que donc je suis ? »
[6] Pascal, *Les Pensées*, p.88.

وجوده بين النفي والإثبات «ليكون الإنسان فرح النعم (Oui) في حزن النهائي »[1]. أما القرن العشرون فشهد إعادة إحياء تراجيديا تكشف عن التوترات التي تهز أعماق الكائن البشري ذاته وتستفيد من جهود التحليل النفسي الفرويدي والدراسات الأنثربولوجية والرمزية الدينية والمسرحيات والروايات الوجودية عند ألبر كامو وجان بول سارتر وبريخت وهكذا «تم تحويل النظرة التراجيدية للإنسان التي تعاني حريتها الخاصة إلى واجب إتيقي أو تاريخي»[2]. لقد طرح ريكور مسألة التراجيدي عند تأويله لأساطير أصل الشر ولما انعكف على وصف مظاهر الهشاشة البشرية ولاعصمة الإنسان ولكنه استعان بفن الشعر عند أرسطو لكي يبين دور التحبيك السردي في الكشف عن المعضلات العميقة للإيتيقا الإنسانية. « إنه لمن اللافت للنظر أن أرسطو الذي ندين له بتعريف التراجيديا على أنها محاكاة للفعل، يقصد بكلمة فعل تجميع(sustasis, sunthésis) لحوادث ووقائع يمكن أن تجمع بكاملها وتدخل في التصوير السردي. »[3]. فـ« التراجيديا هي محاكاة لفعل وإذا كانت تحاكي الأشخاص فلأنها تحاكي الفعل أساسا »[4] إذ «الناس يملكون هذه الصفة أو تلك حسب طبعهم لكنهم يكونون سعداء أو تعساء بحسب أفعالهم»[5]. وبالتالي تقوم التراجيديا بترتيب الأحداث وتمثيل ترابط الحياة أي أي الكشف عن الوحدة السردية للحياة بأسرها وتنظيم العناصر الستة التي تتكون منها وهي الحبكة والشخصيات والفكر واللغة واللحن والوسائل البصرية. يستشهد ريكور بأنتيغون وأوديب لكي ينقب في الطابع التراجيدي للفعل ويكشف عن السر «الذي تتلقاه الأخلاق من التراجيدي »[6]. لكن ما هو الدرس الذي توفره التراجيديا للفعل البشري؟ وماذا يتعلم ريكور من التراجيديا الإغريقية؟

«إن كنت قد اخترت أنتيغون فلأن التراجيديا تقول شيئا فريدا بما يخص الطابع الذي لا مفر منه للصراع الحاصل في الحياة الأخلاقية الواجبية، وهي إلى ذلك ترسم خطوط حكمة معينة...قادرة على أن توجهنا في

[1] Ricœur (Paul), *RF*, p.156.
[2] Dort (Bernard) , Tragédie, op.cit. pp.834-835.
[3] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور ، ص. 313.
[4] ريكور (بول) ، الزمان والسرد، الجزء الأول ، مصدر مذكور ، صص. 67-68.
[5] Aristote, *la poétique*, vol 6, 1450 a 7, 15-19.
[6] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور ، ص. 459.

نزاعات من طبيعة أخرى مختلفة »[1]. كما ينتصر ريكور لأنتيغون على حساب أوديب الملك ويعتبر الحكمة التراجيدية هي الأكثر قدرة على التعبير عن الطابع النزاعي للطبيعة البشرية وعلى توجيه الإنسان نحو طبيعة ثانية خارج إطار اللغة الأخلاقية وإعداد الشخص لكي يتحدى القدر ويواجه مصيره بنفسه ويكف عن استراتيجية تفادي النزعات الباطنية التي تخترقه[2]. لقد لعبت التراجيديا عند ريكور دورا بارزا في هذا التمشي الفلسفي الذي حاول تحقيق أنطولوجيا للفعل تجمع بين الوجود والحركة وتستدعي المشروع الإ يتيقي.[3] والحق أن بول ريكور استلهم الحكمة التراجيدية من اليونانيين كما من هيغل ونيتشه وكارل ياسبرس وألبرت كامي وجان بول سارتر وموريس مرلوبونتي وكان غرضه بناء حكمة عملية تحسن التعاطي مع المنزلة المعضلية للبراكسيس وتدفع أنطولوجيا الفعل إلى التساؤل حول المدينة وبناء أفكار سياسية تعمل على تجسير العلاقة بين الفلسفة والتراجيديا وبين الإنسان والتاريخ. والحق أنه لا يمكن إلغاء الانقسام الأصلي في الطبيعة البشرية عن طريق الأخلاق المعيارية التي لا تقدر على صهر النزاعية التي جُبل عليها الإنسان ولذلك تزداد الحاجة إلى التراجيديا لبناء مواقف إتيقية تتناسب مع ظروف الأفعال وتتواءم مع الوضعيات الخصوصية التي تتنزل ضمنها. على هذا النحو إن «حزن النهائي لا ينبغي أن يختلط مع القلق على شاكلة ما يتصوره هيدغر كتجربة وحيدة أصيلة عن التناهي ولا يجب الاعتقاد في أن التناهي يشكل مجموع الحقيقة الإنسانية ولا يمكن أن يقتصر معنى التناهي على المحدودية بل يشمل أيضا التأثيرات التي بواسطتها يكون التناهي معاناة على شاكلة جرح وليس فقط مدركا كمحدودية »[4]. ربما تأثر التفكير التراجيدي عند ريكور بالظروف الصعبة التي عاشها أثناء الطفولة وخاصة اليتم الأسري وظاهرة الحرب التي شارك فيها وجعلته يعيش تجربة السجن وكذلك مشاركته النضالية في الفضاء العمومي على الصعيد النقابي والسياسي والتزامه بالدفاع على القيم الكونية ومنظومة حقوق الإنسان والمواطن واتخاذه جملة من المواقف المشرفة في العديد من القضايا الإنسانية العادلة

---

[1] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا ، مصدر مذكور ، ص. 463.

[2] Ricœur (Paul), *SA*, p .383.

[3] Voir Wall (John), William Schweiker and David W. Hall, *Paul Ricoeur and Contemporary Moral thought*, Routledge , London, new York, 2002.p.264.

[4] Vincent (Gilbert) –Porée (Jerome), *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, op.cit. p.132.

وما سببه له ذلك من معاداة وتشكيك ومحاصرة ونفي [1].هكذا لم يكن العنصر التراجيدي غريبا عن حياة بول ريكور وسيرته الذاتية حافلة بالتطورات وتقلبات الحظ وسوء الطالع والنجاحات المتأخرة بعدما لازمه التعثر والإخفاق. على هذا الأساس لا تقتصر التراجيديا على ما هو ذاتيّ بل هي تتعلق أصلا بالطابع المعضلي للفعل فضلا عن تعبيرها عما يشعر به الإنسان من قلق تجاه أحداث التاريخ ومكرها وخاصة الموت والعنف السياسي والاغتراب النفسي والحيرة الوجودية والعدمية القيمية والجزع الميتافيزيقي. لذلك لا تطرح مسألة الحياة على أنها موضوع لقول تراجيدي مجرد بل هي تكشف عن تدبير إتيقي تتساوق داخله جملة من المعايير والقيم تخرج الإنسان من وضع الوجود العاري إلى مستوى الوجود المأهول. كما أن الأنطولوجيا لا يجب أن تظل اللاّمفكر فيه من قبل التراجيديا أو تكون ظلا للسردية بل عليها أن تتحدث عن ممكنات إنسية داخل مملكة الحياة وأن تشرع في التأسيس الإتيقي للوجود بالاعتماد على الرغبة في الانوجاد وحفظ الكيان وفرح الخلق والحياة كثورة. زد على ذلك يجدر بالفكر الريكوري الانتقال من أنطولوجيا محايدة وبريئة إلى أنطولوجيا فعالة وتأكيدية ومتورطة في الشأن الإنساني اختلافيا. فأي مهمة يمكن للذات الفاعلة أن تقوم بها في هذا المشروع الأنطولوجي التراجيدي الواعد من أجل تحقيق المصالحات الممكنة بين الأصلي والتاريخي وبين النسبي والمطلق وبين الذاكرة والأمل؟

2- أنطولوجيا الذات الفاعلة

الأنطولوجيا هي الخطاب الذي يتناول بالدرس الوجود من حيث هو وجود ويدرسه بصفة شاملة ومن مختلف الدلالات والمعاني وليس من حيث هو موجود جزئي ومن جهة واحدة فقط. وذلك لأنها لا تقتطع جزءا من الوجود وتحاول دراسته والتعرف على خصائصه بل تفيد «العلم الذي يدرس الوجود من حيث هو موجود ومحمولاته الجوهرية»[2]. هذا التعريف يدعمه ما جاء في كتاب الواو من « **الميتافيزيقا** » حيث «يقال الوجود على أنحاء عدة. لقد رأينا الوجود بالعرض، أولا، ورأينا بعد ذلك الوجود بوصفه الحق وهو الذي يقابله الخطأ

[1] لقد ناهض بول ريكور على سبيل المثال السياسة الفرنسية أثناء حربها الاستعمارية على الجزائر

[2] Aristote, *La Métaphysique*, T1, 1003a21, traduction J.Tricot, edition Vrin, Paris, 1953.

بوصفه اللاّوجود، وهناك علاوة على ذلك أنماط المقولات التي هي الجوهر، والكيف، والكم، والوضع، والزمان، وكل أضرب المعاني المماثلة للوجود. وأخيرا، هناك خارج أصناف الوجود هذه كلها، الوجود بالقوة والوجود بالفعل»[1]. أما ريكور فقد ذكر أثناء مناقشته كتابه « **الزمان والسرد**» تعدد معاني الكينونة وانتبه إلى أن الجوهرانية بالمعنى المجرد والثابت لا يمكنها النفاذ إلى حقيقة الأنطولوجيا والتقاط معناها الأصيل ونصص على أن إمكانية التفكير في الكينونة من جهة الحركة والفعل والانفعال مازالت قائمة بالنظر إلى أن فلسفة الفعل الإنساني غير بعيدة عن فلسفة الإرادة والرغبة في الوجود [2]. فريكور وإن كان لا يسلّم بالجوهرانية فإنه لا ينحاز كذلك لا للوضعوية ولا للقائلين بتجاوز الميتافيزيقا. ينتمي ريكور إلى التيار التأملي المثالي الفرنسي حيث يذهب إلى القول: «تبدو الطوية الباطنة كما لو كانت الضمان الباطني الذي يزيح الشكوك والترددات وارتياب اللاأصالة...وتسمح للإنسان الفاعل والمتألم بالقول: هنا أنا أقاوم ذاتي »[3]. لقد رفض ريكور الدّعاوى الساخرة من الخطاب الميتافيزيقي بوصفه ثرثرة ولغوا ومجرد تقوّل شعري لا يخضع للتحليل المنطقي للغة العلمية ولا يمكن التثبت منه تجريبيا والبرهنة عليه رياضيا. وبالتالي أراد ريكور تجديد القول الميتافيزيقي من زاوية مغايرة اتخذت طابعا منهجيا فنومنولوجيا واستندت بالأساس من جهة عملية على المخيال وعلى المسلمات السردية. من هذه الزاوية يمكن اعتبار ريكور فيلسوفا ميتافيزيقيا مقاوما أو آخر فيلسوف جدي وصارم. لكن مع نقده للتوجهات الوضعوية فإنه لم يغفل كذلك نقد مشاريع تجاوز الميتافيزيقا وتفكيكها ولا الصبغة الجوهرانية للميتافيزيقا كذلك. يترتب عن ذلك دعوة ريكور إلى التفكير في الكينونة بلغة الحركة والفعل والطاقة ووضع ميتافيزيقا الجوهر الثابت لدى أرسطو على محك النقد التاريخي والتثبت التجريبي. لقد انتبه ريكور في « **عين الذات غيرا** » إلى أهمية الحدثية أو الوقائعية وإلى أهمية الفعل الذي اعتبره حلقة الوصل بين الوجود في العالم والوجود بالنسبة إلى الذات عينها واستخلص أن الأنطولوجيا الجديرة بالذات

---

[1] Aristote, *La Métaphysique,* 1026a 33-b2, op.cit, p.335.
[2] Ricœur (Paul), *Réponses aux critiques, in* Bouchindhomme (C) et Rochlitz (R), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat,* Éditions du Cerf, Paris ,1990, p.22.
[3] Ricœur (Paul), *RF*, p.94

الفاعلة ليست على النمط الأفلاطوني- الأرسطي بل على طريقة سبينوزا ونيتشه وتتحرك وفق ثنائية Energeia وDunamis حيث يتجذر كل من الفعل والانفعال البشريين في الوجود[1].

لعل النص التأسيسي الأول الذي بلور فيه بول ريكور انتقاله من الفنومينولوجيا إلى الأنطولوجيا هو فصل «السلبية والإثبات الأصلي» من كتابه « **التاريخ والحقيقة** » والذي عرض فيه المسارات الأنطولوجية للوحدة التناسبية لعين الذات الفاعلة دون أن تكون هذه المسارات هي الأسس النهائية ودون أن تدعي وهم التأسيس. في هذا الإطار يصرح ريكور: «لقد أعدنا، تحت ضغط السلبي والتجارب في السلبي، غزو معنى الوجود الذي يكون فعلا بدلا من صورة، وإثباتا حيا وقدرة وجود وفعل وجود »[2]. لذلك يأتي الاستثمار الأنطولوجي لكي يصف في إطار هرمينوطيقا الذات من وجهة نظر أنطولوجية عين الذات الفاعلة ويكشف عن ثلاثة خصائص مميزة للإنسان وهي: امتلاك معنى بالانطلاق من مركز يوجد خارج ذاته ، ثم حيازة جملة من السلطات، بعد ذلك تشييد الغيرية. على هذا النحو، وبالترابط بين هذه الخصائص، لا تنفك الذات المؤوّلة عن الذات الفاعلة. «لقد تطورت فلسفتي -يقول ريكور - كأنثربولوجيا فلسفية حيث تختزل مسألة الوجود في مسألة نمط وجود هذا الكائن القادر على التعيين كذات متكلمة وكفاعل ومنفعل، وكذات أخلاقية وسياسية، حامل للمسؤولية والمواطنة»[3].

ربما الأمر الهام من الناحية الأنطولوجية عند ريكور هو المقابل الفنومينولوجي للدالة «ميتا Meta » والكيفية التي تقود بها عملية الانتقال من السرد إلى الايتيقا ومن الميتافيزيقا إلى الأنثربولوجيا وإعادة تأويل مفهوم الوجود كفعل بوصفه أفق الإقرار وإعادة تملك المفاهيم المعبرة عن العمق الغامض والقوي للوجود مثل الانارجيا- الديناميس عند أرسطو والكوناتوس عند سبينوزا والاشتهاء عند لايبنتز ويمكن أن نضيف إرادة القوة عند نيتشه واللّيبيدو عند فرويد. ينتهي ريكور إلى «أن اعتبار جنس الوجود الكبير بوصفه فعلا-قوة في

---

[1] Ricœur (Paul), *SA*, p .364.
[2] Ricœur (Paul), *HV*, p.360.
[3] Ricœur (Paul), *Réponses aux critiques, in* Bouchindhomme (Ch) et Rochlitz (R), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, op.cit,p.211.

كثرة أنماط إعادة التملك يسوّغ قبليا الأولوية الممنوحة للفعل على صعيد الفنومينولوجيا الهرمينوطيقية»[1]. فأي حال من الوجود إذاً هي حال الذات في التكرير والمغايرة؟ وما وضعها بين أنطولوجيا الإقرار وتجربة الشهادة؟ لكن كيف التمسك بالطابع التراجيدي للفعل إمكانية المرور إلى أنطلجة الكوني ويمنع من إتمام المشروع الإنسي المغاير؟ وكيف تكشف هرمينوطيقا الوضع التاريخي عن الوجود من أجل الحياة والكينونة في العالم؟

3-أنطولوجيا الإقرار والكينونة في العالم

لقد أبدى بول ريكور بعض التحفظات من هيمنة الأنطولوجيا التقليدية على السؤال الفلسفي وحجبها للقصدية والذاتية في توجهها الإتيقي ويظهر هذا التخوف من الأنطولوجيا في العزم على القطع مع الأنطو-ثيولوجيا والنظر إلى الكينونة من جهة اللغة[2]. وقد تبلور هذا العزم في وجهين: الالتزام الأنطولوجي للإقرار من ناحية والأهمية الأنطولوجية للذاتية الفاعلة من ناحية أخرى. إذا كان اعتراف الإنسان بالإنسان يطرح في الفلسفة المعاصرة مشكل البيذاتية فإن هرمينوطيقا البدء مع ريكور تميز بين نمطين أساسيين من الكينونة هما الأنا (le Moi) والأنا نفسه أو عين الذات(le Soi) قصد تخطي الصعوبات التي يثيرها الخلط بين العينه (idem) والذاته (ipse) وبين المبدأ والأصل وبين الولادة والغاية. فمع السؤال من؟ – من يبحث ومن يتعثر، ومن لا يجد شيئا- تعود الذات الفاعلة حين يختفي العينه[3]. والظاهر أن المقترح الذي يشير إليه بول ريكور هو أنطولوجيا الإقرار (Ontologie de l'attestation). وما يعنيه الإقرار في اللغة هو المكوث والثبات والإمضاء والرضى وفي الاصطلاح هو الاعتراف والإيمان والخضوع والإفادة الواثقة. وهو عند ريكور نوع من التصديق وذلك بالوثوق في شهادة معينة تحوّل الرأي أو الاعتقاد – بواسطة التحليل والتفكر والمرور بالآخر الفاعل وبالسرد والتذكر- إلى الاقتناع الراسخ. وفي مستوى ثان يقيم الإقرار توازنا بين الشكوكية

[1] Ricœur (Paul), *RF*, p.94.
[2] Bouretz (Pierre) , « L'écriture entre la lettre et l'être », in *L'Herne, Ricœur*, op.cit. p.158.
[3] ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور ، ص. 273

التامة والحقيقة المطلقة فيكون نقيضا للريبية الأصلية ويتعارض مع مفهوم علم أخير أو وعي يؤسس ذاته بذاته. لذلك يصرح ريكور: «إن المديح الذي كنا قد قلناه عن الإقرار بما هو تصديق ووثوق كان هدفه الوقوف في وجه الطموح لبلوغ اليقين المؤسس لذاته الذي جاءنا من الكوجيتو الديكارتي وكذلك الإذلال للكوجيتو الذي اختزل إلى مجرد وهم في النقد النتشوي »[1]. مهما يكن الحال فإن ريكور يبني إشكاليته الأنطولوجية على التمفصل بين التفكر والتحليل وعلى جدلية الهوية العينية والهوية الذاتية وعلى جدلية الهوية الذاتية والغيرية وعلى تعددية دلالية سؤال من؟ (من يتكلم؟ من يفعل؟ من يقص حكايته؟ من المسؤول؟ ومن يتذكر؟) وينتهي إلى الإقرار بالتصور متعدد الدلالات للوجود الذي انحدر من أفلاطون وأرسطو والقول بأن التقاطع النهائي بين هذه الإشكاليات الثلاث وهذه التوسطات الثلاث « سيظهر تعددية معاني الوجود التي تختبئ وراء السؤال المطروح بداية: أي نوع من الوجود هي الذات؟ »[2]. على هذا المنوال إن « الكينونة بالمعنى الحقيقي لها عدة تصورات، لقد رأينا بأن هناك الكينونة بالعرض (بالصدفة) ، ثم هناك الكينونة بالحقيقة وتعارضها الكينونة الكاذبة (الباطلة) بوصفها عدم كينونة، إضافة إلى ذلك فهناك أنماط المقولات أي الجوهر والكيف والكم والمكان(الأين) والزمان(المتى) وكل حالات الدلالة المماثلة للكينونة. أخيرا فهناك، خارج كل أنواع الكينونة هذه، الكينونة بالقوة والكينونة بالفعل »[3]. المغزى الذي يمكن استخلاصه أن ريكور يضع معاني الإقرار كتصديق ووثوق في دائرة الكينونة الحق أو الصادقة مستفيدا من تمفصل التفكير والتحليل وعاملا على كشف الأنطولوجيا الضمنية التي تتستر عليها الألسنية بحثا عن فكر يجاري الممارسة المتحققة فعليا للوقوف على الأرض الصلبة للتصرف البشري كأمر واقع في العالم ويتصل مع عالم معد للممارسة العملية[4].

هنا يعترف ريكور بوجود مسافة تفصله عن أرسطو وتجعل الكينونة الحق بحسب الإقرار مختلفة عن الكينونة الحق بحسب أرسطو. فنية ريكور الخروج من ميتافيزيقا الجوهر تؤكد أن الإقرار يظل يسير على

---

[1] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا، مصدر مذكور ، ص. 556.
[2] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا، مصدر مذكور ، ص. 555.
[3] مذكور في الهامش، ريكور (بول) ، عين الذات غيرا، مصدر مذكور ، ص. 557.
[4] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا، مصدر مذكور ، ص. 560.

خط امتداد الكينونة الصادقة الأرسطية ولكنه يظل يحتفظ بشيء خصوصي تجاهها إذ الذات هي التي بيدها قول كينونتها الحق عن طريق توسطات اللغة والفعل والقصة والمحمولات الأخلاقية والواجبية للعمل [1].

ما يجدر ذكره أن الأمر ليس أمر إثبات وسلب وصدق وكذب بل هو التداخل بين الريبة والإقرار ذلك « أن الريبة هي كذلك الطريق نحو الإقرار والعبور داخل الإقرار. إنها تؤرق الإقرار كما تؤرق الشهادة بالزور الشهادة الصادقة»[2]. هكذا يثير حضور الريبة إلى جانب الإقرار الكثير من الاستعصاءات منذ لحظة الإسناد والهوية الشخصية والهوية السردية إلى لحظة التردد المصاحب للاقتناع في التقويم الإتيقي الظرفي لمّا يواجه صراعات الواجبات. ولكن الحل الذي يقترحه ريكور هو القول بالتوازن بين الريبة والإقرار واضطرار الذات إلى طرح سؤال من؟ في كل مرة تعرضت فيها إلى بلبلة وتشويش الارتياب[3].

على هذا النحو ترتكز أنطولوجيا الهوية الذاتية على انزياح عن المركز والقطع مع مقولات اللاّهوت الكوسمولوجي وتوظف تعابير **القوة والفعل** للإشارة إلى عمق وثراء الممارسة البشرية. « إن كان هناك وجود كيان للذات، أو بتعبير آخر إن كانت هناك أنطولوجيا للهوية الذاتية ممكنة، فإن ذلك سيكون في الاتصال مع عمق يمكننا انطلاقا منه أن نقول إن الذات تتصرف»[4].

فالمعروف أن نبض الكينونة هو عمق الوجود الذي يعبر عنه القول والفعل الراجع إلى عين الهوية الذاتية. لقد نصص ريكور على الكينونة من أجل الحياة حتى الموت وليس على الكينونة من أجل الموت كما عند هيدغر. وهو يعتبر التمييز بين الهوية العينية (Idem) والهوية الذاتية (Ipse) تمييزا بين حالين من الكينونة يوجد عليهما في كل مرة الكيان الخاص بالذات في العالم وحضورها في الزمان [5]. أما الانهمام فليس أسّا انطولوجيا لزمانية الكينونة وحسب بل هو كذلك أساس أنتروبولوجي في فنومنولوجيا الإنسان الفاعل والمتكلم

---

[1] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا، مصدر مذكور ، ص. 561.

[2] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا، مصدر مذكور ، ص. 562.

[3] Voir Watkin (Christopher), *Phenomenology or Deconstruction?* , the question of ontology in M.M. Merleau-ponty, Paul Ricoeur and J- luc Nancy, Edinburgh University Press, 2009.p.95.

[4] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا، مصدر مذكور ، ص. 572.

[5] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا، مصدر مذكور ، ص. 575.

والكائن في العالم ذلك أن «وجود العالم هو النتيجة الحتمية لوجود الذات. ليس هناك من عالم من دون ذات تجد نفسها فيه وتتصرف داخله وكذلك فليس من ذات من دون عالم سالك بطريقة أو بأخرى»[1]. هذا الكيان في العالم يحتاج في تقدير ريكور إلى توسيع الحقل العملي وتعديل مفهوم الفعل والتقريب بين الانهمام والبراكسيس وإعطاء المفهوم الضيق للفعل داخل التقليد التحليلي الأنجلوساكسوني ثقلا أنطولوجيا خاصا بمفهوم البراكسيس الأخلاقي كما فهمه أرسطو[2].

ما يهم ريكور هو الإبقاء على التعددية والاختلاف والابتعاد عن الشمولية الفوقية والتوحيد القسري ولذلك هو يميل إلى خيار الفلسفة المنفتحة التي تؤمن بالوحدة التناسبية وتشرّع لوجود التأمل والشعر والممارسة جنبا إلى جنب وتنظر إلى التصرف على أنه نشاط يتضمن التأمل النظري والممارسة العملية و « أن تكون الذات والكينونة في العالم مترابطين أساسيين"[3]. فبتمييزه بين المفهوم الكوسمولوجي للكون والمفهوم الفنومينولوجي للعالم وبين المفهوم الأنثربولوجي للإنسان والمفهوم الفنومينولوجي للذات يؤكد ريكور وجود الذات في العالم وانفتاحها على الآخر في علاقات اهتمام كونية بكل ما يحدث وبكل الكائنات على الرغم من حياتها الداخلية. بهذا الاعتبار يمكن القول مع ألان توماساي إن رحلة ريكور الأنطولوجية قد انقسمت إلى منعطفين: الأول قاده من شعرية الإرادة إلى شعرية الكلام، والثاني نقله من شعرية الكلام إلى شعرية الوجود [4]. في هذا المنعطف الثاني يتجه ريكور صوب **سبينوزا** وصوب المجهود والرغبة (Conatus). فمفهوم الحياة عند سبينوزا يشير مباشرة إلى مفهوم القوة ولكن دون أن تعني القوة هنا إمكانية بل إنتاجية وبالتالي لا تتعارض مع الفعل بمعنى التحقيق والإنجاز والإتمام، إنها **اقتدار**.

---

1 ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا**، مصدر مذكور ، ص. 577.
2 ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا**، مصدر مذكور ، ص. 578.
3 ريكور (بول) ، **عين الذات غيرا** ، مصدر مذكور ، ص. 581.
4 Thomasset (Alain), *Paul Ricœur : une poétique de la morale*, op.cit. p.328.

على هذا النحو « تبرز فكرة الكوناتوس (المجهود) بما هو السعي المبذول للبقاء في الكينونة والذي يشكل وحدة الإنسان وكذلك وحدة كل فرد »[1]. إن المصدر الذي يأخذ منه ريكور هذا المفهوم هو القضية السادسة من الكتاب الثالث من الإتيقا والتي يقول فيها سبينوزا: «كل شيء بقدر ما يتوقف الأمر عليه، يبذل جهده كي يدوم داخل كيان وجوده »[2]. والغريب أن ريكور لا يكترث بلاهوت سبينوزا وحلولية فلسفته ولكنه يعجب بالخاصية الأساسية لله – والتي تتمثل في كونه ماهية متحققة–وبالدينامية التي يعطيها للكائن الحي بوصفه دائم التفوق على ذاته وبالكوناتوس من حيث هو ماهية الكائن. في الواقع «الكوناتوس هو الجهد الذي يبذله كل شيء ليدوم داخل كيانه ليس بشيء خارج الماهية الحالية لهذا الشيء »[3] ، أي « قوة شيء معين أو المجهود الذي يبذله من أجل أن يدوم»[4]. إن المجهود الإنساني في إثبات الذات والرغبة في المحافظة على الوجود التي تسمى كوناتوس هي قوة الكينونة ووهج الحياة. «إن أولوية الكوناتوس (المجهود) بالنسبة إلى الوعي – الذي يدعوه سبينوزا فكرة الفكرة– هي التي تفرض على الوعي الملائم للذات عينها هذه الدورة الطويلة والطويلة جدا»[5].

منتهى القول إن خطة تأويل ريكور لسبينوزا هي الكشف عن أولوية إعادة التملك السبينوزية لمفهوم الانرجيا الأرسطي على إعادة التملك الهيدغرية لأنطولوجيا أرسطو، وحجته في ذلك أن هيدغر قد تمكن من الملاءمة بين الذات والكينونة في العالم في حين أن سبينوزا هو الفيلسوف الوحيد الذي«عرف كيف يمفصل الكوناتوس على هذه الخلفية للكينونة التي هي في آن معا قائمة وقوية والتي يدعوها الماهية المتحققة »[6]. والملاحظ أن ريكور قد أعاد تأويل الهوية الذاتية على ضوء الأجناس العالية الأنطولوجية وجعل من الإتيقا تعبيرا ضروريا عن هذه الحركة التي أسند إليها مهمة الكينونة الفاعلة التي سماها أرسطو إنرجيا ولقبها سبينوزا الكوناتوس

---

[1] ريكور (بول) ، عين الذات غيرا، مصدر مذكور ، ص. 585.
[2] Spinoza, *Ethique*, traduit par C. Appuhn, edition Vrin, Paris, 1977, vol 3, prop 6, p.261.
[3] Spinoza, *Ethique*, op.cit. p.261.
[4] Spinoza, *Ethique*, op.cit. p.263
[5] ريكور (بول) ، عين الذات غيها، مصدر مذكور ، ص. 587.
[6] ريكور (بول) ، عين الذات غيها، مصدر مذكور ، صص. 587- 588.

وجعلت من الإنساني جهدا ورغبة في الوجود [1]. غاية المراد من الاستقصاء الأنطولوجي للهوية الذاتية هو الكشف عن ثلاثة تجارب كبرى للسلبية هي الجسد الخاص والآخر والضمير وهو ما يبقي الذات عينها في وضع غير موحد وغير متماسك ولكنه وضع متفق تماما مع فكرة الغيرية الجذرية، هذه الغيرية التي تفرض رحلة معاكسة، نعني رحلة من الإيتيقا باتجاه الأنطولوجيا[2].

خاتمة

إن العلاقات بين التراجيدي والأنطولوجي تبقى متشابكة ومليئة بالتقاطعات ولكن في هذا الموضع يميل بول ريكور إلى تغليب الاتصال بينهما على الانفصال وتفضيل التجادل والتخاصب على التنابذ والتباعد، ولذلك نراه ينتقل تارة من التراجيديا إلى الأنطولوجيا باحثا عن معان للفعل البشري وطورا ينتقل من الأنطولوجيا إلى التراجيديا مؤسسا لتحالفات بين الميتافيزيقا والأخلاق وبانيا لوسائط بين إتيقا الرغبة في حياة طيبة وفنومنولوجيا الإنسان القادر وبين ميتافيزيقا كرم الوجود بالفعل وأخلاق الأريحية والكرم. صحيح أن ريكور يضع جملة من الوسائط بين أنطولوجيا الإنسان القادر والإيتيقا السردية ولكن التقدير الموجه إلى الفعل الإنساني لا يتم إلا في إطار الإنصاف التام للغير والمسؤولية الأخلاقية تجاه الإنسانية والوفاء بالوعود والتمسك بتفعيلها. لعل الإجراء الفعلي للربط بين الأساس الأنطولوجي والواجب الأخلاقي لتقدير الذات هو احترام الآخر والالتزام بالوفاء بالوعد والتمسك بالكلمة وتحمل المسؤولية في كل حال. بيّنٌ إذن أن الخطوة المزدوجة بين آداب الإيتيقا ودوائر السرد لا تبلغ مبتغاها إلا إذا تمثلت في هذه الحركة التي للفنومينولوجيا في اتجاه الإيتيقا ويقابلها من الجهة المقابلة حركة تناظرية للإيتيقا في اتجاه سردية الفعل والوصف الفنومينولوجي لموضوعة الإنسان القادر.

[1] Huneman (Philippe) – Kulich (Estelle), « Paul Ricœur : une phénoménologie du détour », in *Introduction à la phénoménologie*, op.cit. p.178.
[2] Ricœur (Paul), « Ontologie », in *Encyclopédia Universalis*, XII, Paris, 1972, Réédité en 1992. T, XVI, pp.902-910.

ربما أهم ما اعتنى به بول ريكور طوال مسيرته الفلسفية وما بذله من جهد تأصيلي داخل التراث الفلسفي الكلاسيكي مقربا هيغل إلى كانط هو تشييد أنثربولوجيا فلسفية تنظر إلى الكائن البشري باعتباره الشرط الإيتيقي والحقوقي القبلي لكي تتأسس إيتيقا سردية وبوصفه المحدد الرئيسي للحياة الجيدة من خلال وضع معول الفعل في مدار الرؤية العميقة للكائن. هكذا تعطي الإيتيقا السردية الأولوية إلى الفعل التراجيدي وتستنجد بالخيال الأدبي لكي تحافظ على أشكال القدرة وعلى الطابع الخلاق والحر للفكر وعلى الفعل البشري الذي يتم في التشارك.يترتب عن ذلك أن «الحجة الرئيسية هي أن الرغبة في الحياة الكريمة مع الآخرين ولأجلهم ضمن مؤسسات عادلة تتقدم في النظام التأسيسي على الحظر الذي تلتقي الذات الأخلاقية بالإلزام ضمن خصائصه»[1].

[1] Ricœur (Paul), *RF*, p.111.

خاتمة الأطروحة

كيف يمكن تحرير خاتمة عن فيلسوف أشار في خاتمة أحد كتبه أنه يرفض كتابة خاتمة لفكره ويرضى باللاّإكتمال وكل خاتمة ألفها هي من طلب الناشر لا غير؟ أليس هو القائل: «تحت الذاكرة والنسيان، الحياة. لكن كتابة الحياة هي تاريخ آخر. اللاّإكتمال »[1]؟ ألا يبقي ريكور فكرَه محمولا عبر جدلية تؤجل كل تأليفية؟ وماذا لو كانت هذه التأليفية المؤجلة هي علامة على أن اللاّإكتمال هو الكلمة الأخيرة والتوقيع الحقيقي لبول ريكور[2]؟ ومع ذلك إذا حاولنا أن نموضع منزلة ريكور في السياق الفلسفي المعاصر ونحدد الحقل الذي تتجه إليه فلسفته والمقام الوجودي الذي تستند إليه وأن نقول بشأنه قولا فصلا فإننا نواجه صعوبات جمة طالما أن فكره قد تحول إلى ساحة تحكيم بين التأويلات دون ترجيح طرف على آخر وإلى مجال رسم للحدود بين المرجعيات والإحداثيات تجنبا للتداخل وأشكال الخلط ولأن نصوصه كذلك أضحت منبرا تتعالى منه أصوات الجدل التكاملي بين الشخصيات المهمة في تاريخ الفكر وبين الأنساق الكبرى في شتى المناهج والمقاربات. لقد تعاطى ريكور- وإن نقديا- مع الماركسية والوجودية والشخصانية والبنيوية والسيميائية وعلم النفس التحليلي والتداولية والبرغماتية والفلسفة التحليلية والنقد الأدبي والشعرية والخطابة الجديدة وعلم السرد ولكنه أخذ كل هذه الاتجاهات مأخذ الجد وأدخلها إلى قلب الإشكالية الفلسفية التي اعتنى بها وأعطاها القيمة الفلسفية التي تليق بها.

سعة اطلاعه هذه جعلته يتفطن أثناء تقويمه لوضعية الفكر المعاصر إلى أن هذا الفكر يعيش أزمة جوهرية في مستوى تعريفه للحقيقة ووضعه للقيمة وفهمه للإنسان وللحياة منذ انهيار الحكايات الكبرى وتراجع دور الإيديولوجيات وخسوف النماذج التفسيرية القطعية، وقد سعى جاهدا لتفكيك بؤر هذه الأزمة والخروج منها والتفكير في الدوافع والأسباب المؤدية إليها. لقد شخص ريكور بعض وجوه الأزمة وحدد عناصرها في فشل قيام علم يمسك النص في موضوعية تامة وشفافية مطلقة من جهة علوم اللغة وفي انفجار فلسفة الذات وتشقق ميتافيزيقا الوعي في إدراكه لنفسه ولحقيقة العالم المحيط به بكثير من الوضوح من جهة ثانية. لكن عوض أن

---

[1] Ricœur (Paul), *HMO*, p.657.
[2] Kayombo (Bernard Ilunga), *Paul Ricoeur, de l'attestation du soi*, op.cit. p.357.

تؤدي به هذه الأزمة إلى العدمية القيمية واللاّأدرية المعرفية والشكوكية الوجودية في ظل نهاية واحدية الحقيقة بحث ريكور ضمن توجه أنثربولوجي عن إمكانية موضعة الوجود الإنساني وتحقيق التواصل بين الذوات ضمن هذا التعدد الجذري والعماء الأصلي والكثرة المدوية.

لقد انتبه ريكور إلى الوضع المأزوم للفكر الغربي ونأى بنفسه عن ثنائية المثالية والمادية وحاول الانتصار إلى الروح التحررية على المستوى السياسي والثقافي والحقوقي دون أن يهمل بعض القيم الاشتراكية على الصعيد الاقتصادي والاجتماعي والمحافظة على قيم اللاهوت الإبراهيمي دون التضحية بالعلمانية المنفتحة، وقد شرّع للاختلاف والتعددية والتنوع والكثرة والاعتراف والغفران واعترف بوجود الذات تحت وطأة الظروف التاريخية والتقاليد والعادات التي تخترق ذاكرتها ولاوعيها وجسدها ولكنه آمن بإمكانية تحررها وإثباتها لإنيتها واستقلاليتها ومحافظتها على كرامتها وتحملها تبعة أفعالها وإمكانية الصفح[1]. إن التفكير الما بعد هيغلي الذي انخرط فيه ريكور أو عودته إلى كانط في النقد المعرفي وإلى أرسطو في الحكمة العملية والسؤال الأنطولوجي وإلى القديس أوغسطين في فلسفة الذات ومشكل الزمان قد سمح له بالكشف عن لاعصمة الإنسان وتناهيه وعن أوهام الأنا ورمزية الوجود وعن الفرق الجوهري القائم في هذا الوجود بين تعبيراته وبين الفراغات القائمة في هذه التعبيرات وعن أهمية الوساطة الرمزية والسردية في الوعي بالذات وعن انتماء العتمة الأصلية التي تغطي الكينونة البشرية إلى الوظيفة الرمزية نفسها وعن أن الحقيقة **«استعارة حية»** والذات ثمرة حكاية تخييلية والهوية فنا سرديا وبذلك صارت المعرفة تأويلا والنص تكثيفا لتأويلات ولزم أن يحتاج التأويل نفسه إلى تضافر جهود التفسير والفهم ضمن حركة جدلية ودور هرمنوطيقي لا ينقطع بين الكاتب والقارئ. والواقع أن ريكور وجد نفسه – وهو يتعاطى هرمينوطيقيا مع الأقوال – في صلب هرمنوطيقا الأفعال وهو ما أدّاه فعلا إلى متابعة التقاطع بين السردي والإيتيقي من جهة أولى وبين المعرفي

[1] Voir Duffy (Maria), *Paul Ricoeur's Pedagogy of pardon, a Narrative Theory of memory and Forgetting*, Continuum, London, New york, 2009.p.p.10.11.

والإيديولوجي من جهة ثانية وبين الأنطولوجي والتأويلي من جهة ثالثة وقد انتبه نتيجة لذلك إلى ضرورة التعاطي مع المشكلات الابستيمولوجية للهرمينوطيقا والدفع بالسؤال عن الكينونة في الطريق الذي فتحه هيدغر دون التخلي عن الإيتيقا ودون غض الطرف عن أهمية العلامات والرموز والسرديات في فهم الذات.

جملة هذه الإشكالات والصعوبات هي التي حفزتنا لمتابعة إشكال التقاطع بين الإيتيقي والسردي من خلال التمفصلات الأساسية في فلسفة ريكور ودراسة المفارقات التي شخصها والصعوبات التي اصطدم بها واعتبار الاستشرافات التي قدمها على أنها اشتراعُ نافذة صغيرة للإطلال على عمق العقل البشري وثراء وأصالة الكينونة. إن التقاطع بين السردي والإيتيقي عند بول ريكور وما أفرزه من استتباعات إيتيقية للسرد وأبعاد سردية للإيتيقا وما شهده من التقاءات بين الفنومنولوجيا والهرمنوطيقا وبين السرد والإلزام وبين الإنية والغيرية وبين الخصوصية والكونية وبين السياسة والأخلاق وبين الحق والقوة وبين الاعتراف والإقرار وبين النص والفعل هو الذي أفضى إلى رهانات تتعلق بسرد الهوية وبعين الذات غيرا وبلقاء الثقافات ضمن الحضارة الكونية عن طريق أفعال التثاقف والتواصل. كانت هذه هي تجربة التقريب بين الأضداد وبين المجالات الغريبة والمتنوعة والتي دأب العقل الغربي لقرون على قطع الأرحام بينها والفصل بين مجالاتها وسار بها ريكور في اتجاه المصالحة والاستتباعات فزرع السياسة داخل تربة الأخلاق وصارت الإيديولوجيا تتكلم لغة اليوتوبيا وصار الحق مضارعا للقوة وصارت العدالة من جنس المحبة والصداقة غير مكتفية بالمساواة وصار الرمز والسرد والشعر والمقدس والوهم والمخيال أنماطا من الأقوال والأفعال والمعايير، تتكلم لغة المفاهيم وتسكن باقتدار المجال الفلسفي وتكتسب حق المواطنة فيه دون تحفظ. وإذن، «لا ينبغي أن نقصي شيئا من دائرة إعجابنا بل يجب أن نتعلم كيف نحب كل شيء»[1].

إن **تقاطع السردي والإيتيقي** يفضي عند ريكور إلى الكشف عن مسلمات إيتيقية للسرد وأبعاد سردية للإيتيقا. فالحاجة إلى العناية بالذات بعد منعطف البيذاتية أدت إلى جعل النص هو الوسيط بين الذات والذات

---

[1] ريكور (بول) ، الانتقاد والاعتقاد، التجربة الاستطيقية ، مصدر مذكور ، ص. 95.

عينها وإلى اعتماد فلسفة لغة بعد المرور من نظرية الرمز إلى نظرية النص والتأسيس الهرمينوطيقي للعلوم التاريخية والاجتماعية والنظر إلى الاستعارة على أنها ليست مجرد تحويل للمعنى بل هي اكتشاف معنى جديد وإبداع دلالي وتأثيث نمط مختلف للسكن في العالم. أما السرد فليس مجرد انعكاس للحقيقة الموجودة سلفا بل هو يبدع في نفس الوقت الذي يعيد فيه وصف العالم الذي يقصه. ولعل أهم النتائج الفلسفية الحاسمة التي توصل إليها ريكور عبر مساره الشائك في التنقيب عن المسلمات السردية للإيتيقا والأبعاد الإيتيقية للسرد هي: تطعيم الفنومينولوجيا بالهرمينوطيقا والانتقال من الهرمينوطيقا النقدية إلى الهرمينوطيقا السردية ومن علوم النص إلى فلسفة اللغة عبر وساطة التاريخ والتراث والمراهنة على الفعل الإبداعي. من هذا المنطلق قام ريكور بتجديد الهرمينوطيقا بحيث لم تعد مجرد فن في التأويل يحدد معنى النص وإنما أصبحت تراهن على التشكيل القبلي لحقل الفعل وإعادة تشكيل معرفة الذات عينها من خلال وساطة الأثر وبالتالي الإعراض عن المعرفة المباشرة للذات على نمط الكوجيتو الديكارتي والإقرار بأن كل تمثل للذات هو محاولة معرفة لها عبر توسط العلامات والرموز وتأويل هذه الوسائط والنصوص. كذلك حرص ريكور على التمييز في الخطاب السردي بين التخييل الأدبي والنص التاريخي والإيمان بوجود هوية بنيوية مشتركة بين التخييل الأدبي وكتابة التاريخ فضلا عن إبرازه التقابل المسكوت عنه في تاريخ الفلسفة بين الذات والأنا وطرح فكرة تخلص الأنا من أنانيته وأنا وحديته في مقابل الاعتراف بوجود الغيرية في قلب الذاتية والانفتاح عليها والتأكيد على بناء هوية الذات ضمن بنية حوارية مع الآخر وعبر وساطة الرموز والعلامات وتَشكُّل الفعل الإنساني من خلال استهداف « حياة جيدة في مؤسسات عادلة مع الآخرين ومن أجلهم»[1].

لقد تميز ريكور بقدرته على تشييد **التقاطعات** بين الأنساق وإجراء اللقاءات اللاّزمنية بين الفلاسفة والعلماء والشخصيات وبناء جسور للتفكير المشترك بين الثقافات المتباعدة والأنساق المتناقضة مع الانتباه إلى وجهة نظر محاوريه وأخذها بعين الاعتبار في حركة تفكيره. لكن هل تمكن بول ريكور بالفعل من انتزاع الاعتراف

[1] Ricœur (Paul), *SCA*, p.202.

به كفيلسوف[1] في نهاية المطاف مثلما رغب هو في ذلك عبر المسار الفكري الذي قطعه طوال حياته والتجربة الوجودية الصعبة التي كابدها والترحال المعرفي الذي قام به من سجل إلى آخر ومن جامعة إلى أخرى؟

ثمة حقيقة لا يمكن تكذيبها وهي أن الانتشار الذي عرفه بول ريكور لا يمكن إنكاره ولا يختلف حوله اثنان وربما يرجع ذلك إلى الحوار الذي أجراه مع الاتجاهات الفلسفية وخاصة التأويلية والعرفانية والتحليلية والبنيوية والفرويدية. وبخصوص هذا البعد الأخير ثمة إجماع على « المنفعة من المقاربة الريكورية بالنسبة إلى التفكير أو الممارسة العلاجية »[2]، وقد قامت الطبيبة النفسية السويسرية Muriel Gilbert من لوزان بأطروحة دكتوراه حول التقريب بين مفهوم الهوية السردية الذي بلوره ريكور- في «**الزمان والسرد**» و«**عين الذات غيرا**»- والممارسة العلاجية في التحليل النفسي، وخاصة القسم الثاني حينما جعلت الفلسفة تتقاطع مع الطب والإتيقا العيادية. وكانت النتائج التي انتهى إليها البحث مهمة على الصعيد النفسي والثقافي والاجتماعي وتتمثل في إعادة تعريف الجهاز النفسي للشخصية والدور الذي تحتله اللغة في استعادة الذاكرة ومقاومة فقدان الهوية واستخدام مفهوميْ الزمانية والتاريخية من أجل التخلص من العقد المكبوتة وفهم أعمق للأمراض والتشويهات النفسية مثل الانفصام وازدواجية الشخصية ومقاومة الحزن والتعامل مع مسألة المعاناة على أنها ناتجة عن العجز عن الفعل بالنسبة إلى الذات[3].

تجربة أخرى خاضها ريكور وتعزز الحضور الدائم للفلسفة في الفضاء العمومي هي تدخله في مناقشة القرار الذي يصدره الطبيب والحكم الذي يبت فيه القاضي عندما طلبت الوزيرة الفرنسية للشؤون الاجتماعية والتضامن الوطني آنذاك Georgina Dufoix من بول ريكور يوم 19 فيفري 1999 الإدلاء بالشهادة في

[1] «Quel sens la formule: «je me suis reconnu philosophe" revêtirait dans la bouche de Ricœur », Greisch (Jean), « Vers quelle reconnaissance? » in *Revue de métaphysique et de morale*, Avril-Juin 2006, n°2, p. 149.
[2] Jobin (Guy), Gilbert (Muriel), *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur.* Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Le Champ Éthique », 36), 2001, p.17.
[3] Jobin (Guy), Gilbert (Muriel), *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur.* op.cit. p. 258-266.

قضية الدم الملوث الحامل لفيروس السيدا وإبداء رأيه في سوء الحكمنة Mal-gouvernance حول «دعوى تهمة القتل غير المتعمد والإضرار غير المتعمد بالسلامة الجسدية لأشخاص الضحايا»[1].

لقد تناول ريكور مشكلة «مسؤولة ولكن غير مذنبة » من زاوية الحكم الطبي والحكم القضائي والحكم التاريخي والحكم السياسي وقلبها ضمن دائرة الاعتراف بالخطأ والتنصل من الذنب وانتهى إلى ضرورة التفكير في مظاهر التقصير التي يفترضها السياسي فكرا وممارسة والإنصات إلى آلام الضحايا والمتضررين وتحمل كل إنسان تبعة أفعاله والتحلي بالمسؤولية الجزائية وإنشاء محكمة عدل جمهورية مفتوحة على المجتمع المدني تختص في الحكمنة الجيدة وتكون مهمتها في المجموع هي جبر الأضرار والإنصاف والتعويض والحكم بروح القانون وتعيد الضمير إلى العدالة والإقرار بأن «القاعدة الديمقراطية تتطلب الكلية وبالتالي المساواة أمام القانون الجزائي الذي يطبق على الجميع »[2]. علاوة على ذلك تم إشراكه من قبل الحكومة الفرنسية في الثمانينات في تسوية القضية السياسية لكاليدونيا الجديدة وتم الاستئناس بأخلاقه كوسيط في قضية المهاجرين غير الشرعيين وطرح بجدية قضية إدماجهم على الرغم من عدم حيازتهم لوثائق الإقامة وقد اهتدى في ذلك بالتمييز الكانطي بين حق الزيارة وحق الإقامة وحق الضيافة Hospitalité . كما شارك في تظاهرات وورشات المعهد العالي للدراسات حول القانون وأخلاقياته وكانت له تدخلات رشيقة واجتهادات حكيمة.

لسنا نعني بهذه الإشارات أن ريكور الفيلسوف غادر أرض الفلسفة وأصبح محللا نفسيا أو قاضيا وإنما الذي وددنا إبرازه هو حاجة الطب والسياسة والاقتصاد والتاريخ والقضاء إلى التفكير الفلسفي وإلى ممارسة الفيلسوف دوره الإيتيقي بوصفه محبا للحكمة النظرية والعملية في التربية والنقد والتنوير والتدخل في الشأن العام وتدبير المدينة والتحذير من المخاطر التي تهدد الحياة في الكوكب.

علاوة على أنه وظف نظرية الحبكة والمحاكاة من أجل بناء فعل سردي يجعل من «البنائية» و«الرمزية» و«الزمنية» الوظيفة التوسطية والبنى الأساسية لفهم الذات. على هذا النحو إن القيم تصير قيما إنسانية مادامت

[1] ريكور (بول) ، العادل ، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص 631.
[2] ريكور (بول) ، العادل ، الجزء الثاني، مصدر مذكور ، ص 636.

تنتظم وفقا لترتيب السرد وأن القصص نفسه يكون ذا معنى مادام يُشَكل مقومات التجربة الإيتيقية لدى الكائن البشري. لقد أجاب ريكور على الأسئلة التالية: ما الذي يحول النص إلى فعل: وما الذي يحول الفعل إلى تاريخ؟ وكيف يبقى التاريخ داخل محيط الذاكرة والنسيان والصفح؟ و«على هذا الأساس يصطدم ريكور بمعضلات الأخلاق ومفارقات السياسي ونزاعات العدالة والتباسات الحق ويسهم في قيام علمانية ديناميكية فاعلة وسجالية حيث تتعلق روحها بالنقاش العمومي وتثمن الدور الذي يلعبه المواطن في هذا التصور للتمفصل الإيتيقي والسياسي»[1]. لكن هل أدركنا عند النهاية الجواب عن السؤال الذي طرحه ريكور عن صعوبة البداية؟ ألا يعبر عسر الاختتام عن عسر الافتتاح وحالة اللاّإكتمال التي وسمت فلسفته[2]؟

إجمالا، بهذا التقاطع بين الإيتيقي والسردي «قدم لنا ريكور أساسا مشتركا لكي يقرب فوقه بين نشاطات متشعبة مثل العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية وعلم التأريخ والنقد الأدبي والتكنولوجيا والفلسفة. وهذا هو، قبل كل شيء، الذي جعل من فكره حول الزمان أمرا عظيما»[3].

---

[1] Maryvonne Longeart, Paul Ricœur, Site académique LOG, http://www.ac-grenoble.fr/PhiloSophie/logphil/auteurs/ricoeur.htm

[2] « في الواقع، إن مشكلة البداية، أينما تظهر، هي مشكلة النهاية، لأنه بالنظر إلى نهاية ما، تحدد البداية كبداية لنهاية ما. وباعتبار المعرفة اللامتناهية والجدل التأملي قد يفضي الأمر إلى مشكلة عويصة تتعلق أساسا بالشيء الذي يشكل البداية لأن كل بداية هي نهاية ما وكل نهاية هي بداية ما » (غادامير (هانز جورج) ، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية** ، مرجع مذكور، ص.610).

[3] Kemp (Peter), *Sagesse pratique de Paul Ricœur*, p.12.

الفهرست	الصفحة

ملخص حول:

شهادة (~~دراسات معمقة~~) – (ماجستير) ~~–(دكتورا)~~ – (~~دكتورا دولة~~) (*)

الاختصاص: فلسفة معاصرة

لغة التحرير: عربية– ~~فرنسية–انقليزية~~

الاسم: زهير **اللقب:** خويلدي

العائلي قبل الزواج: ////

تاريخ الولادة: 20/ 05/ 1969 **مكانها:** باجة

الجنسية: تونسية

عنوان المراسلة: : ص ب رقم 215 ، باردو، 2000، تونس **الهاتف:** 92020364

الأستاذ المشرف: د. عبد العزيز العيادي **تاريخ المناقشة:** 10 جانفي 2014.

عنوان الرسالة:

تقاطع السردي والإيتيقي من خلال أعمال بول ريكور

الملخص:

تتناول الأطروحة تشابك السرد والإيتيقا في فلسفة بول ريكور وتنقسم الى قسمين: القسم الأول هو الفلسفة السردية ويستخرج الاستتباعات الإيتيقية للسرد ويتتبع مسارات الانغراس الفلسفي للسرد وتأثيراتها على مباحث الذات والهوية والوضع التاريخي ويقوم بالتمييز بين السرد والقص حيث يستخدم شعرية السرد بغية معالجة إلتباسات الزمانية. أما القسم الثاني فيتناول اشكالية الأبعاد السردية في الإيتيقا والوسائل المتبعة في التصدي لاكراهات الشر. كما يهتم بالسياسي والعادل واللاّعنف والتسامح ومبدأ المسؤولية والاعتراف والشهادة ويبلور لعلاقة جدلية بين الإيتيقا الغائية والأخلاق الأمرية ضمن أرضية أنطولوجيا الذات الفاعلة ويقر بقداسة الحق ضمن تلاقي الذاكرة والغفران وتقاطع العقل العملي وسردية التحرر.

معلومات بيبليوغرافية:

عدد الصفحات:	440
عدد المجلدات:	01
عدد المراجع:	508
عدد المشخصات:	14

الكلمات المفاتيح:

1 – بول ريكور

2 – الايتيقا

3 – الأبعاد السردية

4 – الأخلاق الأمرية

المراجع والمصادر:

Abel (Olivier) – Porée (Jérôme), *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, éditions ellipses, 2009.

Abel (Olivier), *Paul Ricœur, la promesse et la règle*, éditions Michalon, 1996.

Abel (Olivier), *La Juste Mémoire – Lectures Autour De Paul Ricoeur* , edition Labor Et Fides – 2006.

Abel (Olivier), *le oui de Paul Ricœur,* editeur les petits paltons,Paris, 2010.

Amalric (Jean- Luc), *Ricœur, Derrida, l'enjeu de la métaphore*, édition PUF, Paris, 2006.

Amherdt (François-Xavier), *L'herméneutique Philosophique De Paul Ricoeur Et Son Importance Pour L'exégèse Biblique* – En Débat Avec La New Yale Theoloy School , edition Cerf – 2004.

Azouvi (François) , *Paul Ricoeur , 2 Tome_* , Edition Points ,2007 .

Bernard (Ilunga Kayombo) , *Paul Ricoeur – De L'attestation Du Soi* , Editions L'harmattan – 2005.

Bouchindhomme/Rochlitz, *Temps Et Recit De Paul Ricoeur En Debat*. edition Cerf – 1990.

Bühler (Pierre) et Frey (Daniel) (dir), *Paul Ricoeur : un philosophe lit la Bible, a l'entrecroisement des herméneutiques philosophique et biblique*, editions Labor et Fides, Genève, 2011,

Dosse (François), *Paul Ricœur. Les sens d'une vie*, édition La Découverte, Paris, 2001.

Dosse François, *Paul Ricoeur Et Michel De Certeau – L'histoire : Entre Le Dire Et Le Faire,* édition Herne – 2006

Ferry (Jean – Marc), *L'éthique reconstructive*, Cerf, collection « humanité », Paris, 1996.

Fèvre (Louis), *Penser Avec Ricoeur – Introduction À La Pensée Et À L'action De Paul Ricoeur* , Chronique Sociale , 2003.

Frey (Daniel), *L'interprétation et la lecture chez Ricoeur et Gadamer*, edition PUF, Paris, 2008.

Foessel (Michael) et Mongin (Olivier), *Paul Ricœur*, Seuil, Paris, 1994.

Gaëlle (Fiasse), *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricoeur,* Editions Peeters louvain – paris 2006.

Gaëlle (Fiasse), *Paul Ricœur, de l'homme faillible à l'homme capable*, PUF, Paris, 2008.

Garcia (Patrick), *Paul Ricœur et Les Sciences Humaines* , Editions La Découverte 2007.

Gauthier André-Pierre, *Paul Ricoeur Et L'agir Responsable - Les Figures Bibliques Du Prophète Et Du Témoin* , édition Cilf – 2001.

Gilbert Muriel, *L'identité Narrative* - Une Reprise À Partir De Freud De La Pensée De Paul Ricoeur , édition Labor Et Fides – 2001.

Gisel (Pierre), *La théologie,* edition PUF, coll. « Quadrige Manuels », Paris, 2007.

Greisch (Jean), *Paul Ricœur : L'itinérance du sens*, éd. Jérôme Millon, Grenoble, 2001.

Grondin (Jean), *le tournant hermeneutique de la phénomenologie,* edition PUF, « philosophies »,Paris, 2003.

Grondin (Jean), *l'hermeneutique,* edition PUF, collection Que sais-je ?, némero 3758, Paris, 2011.

Jervolino (Domenico), *Paul Ricœur, une herméneutique de la condition humaine,* édition Ellipses, Marketing, 2002.

Jobin (Guy), *GILBERT (Murie)l, L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur.* Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Le Champ Éthique », 36), 2001.

Jonathan (Roberge) , *Paul Ricoeur, La Culture Et Les Sciences Humaines* , édition Pu Laval ,2008.

Kayombo (Bernard Ilunga), *Paul Ricœur, De l'attestation de soi*, L'Harmattan, Paris, 2004,

Kemp (Peter), *Sagesse pratique de Paul Ricœur*, édition du Sandre, Paris, 2010.

-----------------, *La philosophie au risque de la promesse*, sous la direction de Marc Crépon et Mac de Launay, éditions Bayard, Paris, 2004,

Laks (André), *la naissance de paradigme herméneutique,* Presse universitaire de Lille, Paris, 1990.

Liambi (Jean de Dieu Moleka), *La poétique de la liberté dans la réflexion éthique de Paul Ricœur*, édition L'Harmattan, Paris, 2005.

L'Herne, Ricœur, Paris, 2004.

Marchal (Hervé), *L'identité en question,* édition Ellipses, Paris, 2006,

Michel (Johann), *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, les éditions du Cerf, Paris, 2006.

Mongin (Olivier), Paul *Ricœur*, Seuil, 1994 et 1998.

Muller (Bertrand), *L'histoire entre mémoire et épistémologie, autour de Paul Ricœur*, Payot, 2005.

Nachi (Mohamed), *L'éthique de la promesse, l'agir responsable*, PUF, Paris 2003.

Pall (Skulason), *Le Cercle Du Sujet Dans La Philosophie De Paul Ricoeur* , editions L'harmattan, 2001.

Petitdemange (Guy), *Philosophes et philosophies du XX siècle*, Paul Ricœur. «La mémoire du tragique». Jalons. Edition du Seuil, 2003.

Porée (Jérome), *Répliquer Au Mal – Symbole et Justice dans L'oeuvre De Paul Ricoeur* ,P U Rennes ,2006

Présence de Paul Ricœur, Académie tunisienne des sciences, des lettres et des arts, « Beit al Hikma », Tunis, 2003,

Shenge (Adrien Lentiampa), *Paul Ricœur, la justice selon l'espérance*, édition Lessius, Bruxelles 2009.

Staquet (Anne), *La morale et ses fables, de l'éthique narrative à l'éthique de souveraineté*, Zurich–Québec, éditions du Grand Midi, 2000.

Thomasset (Alain), *Paul Ricœur. Une poétique de la morale, aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Leuven University Press, 1996.

Vieillard–Baron (Jean–Louis), *La philosophie française*, éditions Armand Colin, Paris, 2000.

Vincent (Gilbert), *La religion de Ricœur, la religion des philosophes,* Edition de l'Atelier, Paris, 2008.

Vincent (Gilbert) – Porée (Jérôme), *Paul Ricœur : la pensée en dialogue*, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

مراجع باللسان الأنغليزي

Ballantyne (Glenda), Creativity and critique (Subjectivity and agency in Touraine and Ricœur), Editions Brill, Leiden\Boston, 2007.

Blundell (Boyd), *Paul Ricoeur between Theology and philosophy, Detour and Return,* Indiana University Press, 2010.

Danker (Alfred), *The historical Dictionary of the philosophy of Heidegger*, the Scarcrow Press,Inc.Lanham, Maryland, and London, 2000.

Davidson (Donald), *Essays on Actions and Events*, Oxford : Clarendon Press,1980.

Duffy (Maria), *Paul Ricoeur's Pedagogy of pardon, a Narrative Theory of memory and Forgetting*, Continuum, London, New york, 2009.

Hall (David W), *Paul Ricoeur and the poetic Imperative, the creative tension between love and Justice,* State University of New york Press, 2007.

Hester (M), *The Meaning of Poetic Metaphor*, la Haye, Mouton, 1967.

Hodge (Joanna), *Heidegger and ethics*, Routledge, london and new-york, 1995.

MacIntyre (Alasdain), *After Vertu*, In : University of Notre Dame Press,1981.

Richard (R). topping, *Revelation, scripture and Church, theological hermeneutic thought of James Barr, Paul Ricoeur and Hans Frei*, ASHGAD, Montreal, Canada. 2007.

Ricoeur (Paul), *Phenomenology and Hermeneutics*, University of Chicago, Mars 1975.

Ritivoi (Andreea Decieu), *Paul Ricoeur, Tradition and Innovation in Rhetorical Theory,* State University of New york Press, 2006.

Simms (Karl), *Paul Ricoeur,* Routledge , London, new York, 2003.

Wall (John), *Moral creativity: Paul Ricoeur and the poetics of possibility,* Oxford, University Press, 2005.

Wall (John), William Schweiker and David W. Hall, *Paul Ricoeur and Contemporary Moral thought,* Routledge , London, new York, 2002.

Watkin (Christopher), *Phenomenology or Deconstruction?* , the question of ontology in M.M. Merleau-ponty, Paul Ricoeur and J- luc Nancy, Edinburgh University Press, 2009.

Wood (David), *On Paul Ricoeur, Narrative and interpretation*, Routledge , London, new York, 1991.

Ballantyne (Glenda), Creativity and critique (Subjectivity and agency in Touraine and Ricœur), Editions Brill, Leiden\Boston, 2007.

مراجع عامة

Beadry (Lucille) et Olivier (Lawrence), *La politique par le détour de l'art, de l'éthique et de la philosophie*, Presses de l'Université du Québec, 2001.

Esbroeck (Michel Van), *Herméneutique, structuralisme et exégèses, essai de logique kérygmatique*, édition Desclée, Paris, 1968.

Greisch (Jean), *Le cogito Herméneutique, l'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris, 2000.

Greisch (Jean) et Kearny (Richard) (sous la direction de) *Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991.

Grondin(Jean), *L'Herméneutique,* edition PUF, collection Que sais-je ?, némero 3758, Paris, 2006.

Guy (Jobin), Muriel Gilbert, *L'identité narrative. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul Ricœur.* Genève, Éditions Labor et Fides (coll. « Le Champ Éthique », 36), 2001.

Huneman (Philippe) et Kulich (Estelle), *Introduction à la phénoménologie*, Armand Colin, Paris, 1997.

Autres livres :

Alain B.L. (Gérard), *Ethique et modernité 4, athéisme et religion*. Editions érès, Paris, 1999,

Apel (K. O), *L'étique à l'age de la science*, Traduction R. Lellouche et Mettmane, editions PUF, Paris 1987.

Apel (K. O), *Penser avec Habermas contre Habermas*, Traduction M. Charrière, editions de l'éclat, Paris.1990.

Arendt (Hanna) , *condition de l'homme moderne*, traduit par Georges Fradier, preface de Paul Ricoeur, edition Calmann-Lévy, 1961 et 1983.

Arendt (Hanna), *Crise de la culture, Huit exercices de pensée politique,* traduit par Patrick Lévy, editions idées/Gallimard, Paris, 1972.

Arendt Hanna, *la banalité du mal, Eichmann à Jérusalem,* édition Folio Histoire.1963.

Aristote, Métaphysique. Traduction par Tricot. J, editions Vrin. Paris 1981.

Aristote, *Organon, De l'interprétation,* traduction par Tricot. J, Vrin, Paris, 1959.

Aristote, *Ethique de Nicomaque*, traduction J. Voilquin, Garnier- Flammarion, Paris 1965.

Aristote, *Poétique*, Texte établi et traduit par J.Hardy. Paris, les Belles letters, 1969.

Assalé Aka-Bwassi (Dominique), *L'idée d'une logique de l'expérience dans la phénoménologie de Husserl,* édition L' Harmattan, 2009.

Aubenque (Pierre), *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962.

Aubenque (Pierre), *Problèmes aristotéliciens*, Vrin, Paris, 2009.

Augustin (Saint), *Les confessions*, traduction par Joseph Trabucco, Garnier Flammarion, Paris,1964.

AusTin John Langshow, *Quand dire, c'est faire*, traduction de Lane .G, edition du Seuil, Paris, 1970.

Barbaras (Renaud), *M.Merleau-ponty*, ellipses/editions marketing S.A. 1997.

Barthes (Roland), *L'aventure sémiologique*, editiond du Seuil, Paris, 1985.

Barthes (Roland), *Poétique du récit* , editiond du Seuil, Paris, 1977.

Benjamin (Walter), *Œuvres I, Mythe et violence*, traduit par Maurice de Gandillac, les lettres nouvelles, Paris, 1971,

Benveniste (Emile)., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966,

Blondel(Eric), *Le problème moral*, édition PUF, Paris, 2000.

Bouveresse, J., *Herméneutique et linguistique*, editions de l'Eclat, Paris 1991.

Cassirer (Arnest), *philosophie des formes symboliques,* editions du Minuit, Paris, 1973.

Dastur (Françoise), *Philosophie et Différence*, les éditions de la transparence, 2004 .

Deleuze (Gilles), *Logique du sens*, édition Minuit, Paris, 1969.

Deleuze (Gilles), *Différence et répétition*, éditions PUF, Paris, 1968.

Deleuze (Gilles), *Nietzsche et la philosophie, editions* PUF,Paris,1977.

Deleuze Gille, *Spinoza ,Philosophie pratique*, edition Minuit, Paris, 1981.

Deleuze (Gilles), Guattari (Felix), *Qu'est-ce que la philsophie ?,* Editions Minuit, Paris 1991.

Delruelle (Edouard), *le consensus impossible, le differend entre éthique et politique chez H. Arendt et J. Habermas,* editions OUSIA, S.C. Bruxelles,1993.

Derrida J, *l'Ecriture et la différence*, éditions du Seuil, Paris, 1997.

Derrida (Jacques), *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.

Descartes René, *Principes de la philosophie* I, 7, bibliothèque de la pléiade, Gallimard ; Paris, 1953.

Descartes (René), *Discours de la méthode,* textes présentés par André Bridoux, bibliothèque de la pléiade, Gallimard, Paris, 1953.

Descartes (René), *Méditations métaphysiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1953.

Dilthey W, *le monde de l'esprit*, Traduction par Charles Appuhn, editions Flammarion, Paris 1965.

Dugué (J), « Phénoménologie », in *Les notions philosophiques, dictionnaire 2*, éditions PUF, 1990,

Dupond (Pascal) et Cournarie Laurent, *Phénoménologie : un siècle de philosophie*, Éditions ellipses, Paris, 2002.

Durr Hans-Peter, *De la science à l'éthique, physique moderne et responsabilité scientifique*, éditions Albin Michel S.A, 1994.

Freund (Julien), *L'essence du politique*, Sirey, Paris, 1965,

Gadamer H. G, *vérité et méthode*, Edition du Seuil, Paris, 1996.

Garay (Luce in), *J'aime à toi*, Grasset, Paris, 1992.

Genard (J.L.) , *La grammaire de la responsabilité*, Paris, Cerf, 1999,

Gérard (B.L.), *Ethique et modernité4, athéisme et religion*. Editions érès, 1999.

Gandhi, *tous les hommes sont des freres*, edition Gallimard, Paris,1983.

Gandhi, *Déclaration et Ecris de 1920 et 1921*, réunis par Romain Rolland, in Mahatma Gandhi, Stock, 1924.

Greisch (Jean), l'age hermeneutique de la raison, editions du Cerf, Paris,1985.

Greisch (Jean), « Phénoménologie », in *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, Paris, 1996.

Goyard-Fabre (Simone), *qu'est-ce que la démocratie ?*, edition Armand Colin, 1998.

Habermas (Jurgen), *le discours philosophique de la modernité*, éditions Gallimard, Paris, 1988.

Habermas (Jurgen), *Morale et communications*, traduction de Christian Bouchindhomme, editions du Cerf, Paris, 1986.

Habermas (Jurgen), *Logique des sciences sociales et autres essais*, editions Puf, Paris 1987.

Habermas (Jurgen), *Connaissance et intérêt,* Trad, Gérard Clémençon, editions Gallimard, Paris 1976.

Habermas (Jurgen), *Droit et democratie,* Trad , Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, editions Gallimard, Paris,1977.

Habermas (Jurgen), *Théorie de l'agir communicationnel,* J.M.Ferry, editions Fayard, Paris,1987.

Habermas (Jurgen), *L'intégration republicaine,* Trad , Rainer Rochlitz, editions Fayard, Paris,1998.

Habermas (Jurgen), *l'avenir de la nature humaine,* Trad , Christian Bouchindhomme, editions Gallimard, Paris, 2002.

Hegel (G.W.F), *Principes de la philosophie du droit*, traduit par Jean- François Kervégan, PUF, 1998.

Hegel (G.W.F), *La science de la logique*, trad. Labarrière- G Jarczyk, Paris, Aubier, 1981.

Heidegger (M.), *Lettre sur l'humanisme,* Traduit par Roger Munier, édition Aubier-Montaigne, Paris, 1957, 3e édition, 1983.

Heidegger (Martin), *Lettre sur l'humanisme*, traduit par Roger Munier, Edition Aubier-Montaigne, Paris.

Heidegger (Martin), *Acheminement vers la parole*, traduit de l'allemand par François Fédier, Edition Gallimard, Paris 1976.

Heidegger (M), *Le principe de la raison*, traduit par André Préau, edition Gallimard, Paris, 1962.

Heidegger (Martin), *Etre et Temps*, traduit par François Vesin, Gallimard, Paris, 1986.

Honneth (Axel), *La société du mépris, vers une nouvelle théorie critique*, édition La Découverte, Paris, 2006-2008.

Honneth (Axel), *La réification, petit traité de théorie critique*, Gallimard, Paris, 2007.

Hottois (Gilbert), *De la renaissance à la Postmodernité*, De Boeck & Larcier s.a , 2e édition, Paris- Bruxelles, 1998.

Husserl (E), *Introduction à la logique et à la théorie de la connaissance*, cours 1906-1907, traduit par Laurent Joumier, Coll. Bibliothèque des textes philosophiques éditions Vrin, Paris, 1998.

Husserl (E), *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1992.

Husserl (Edmond), *La philosophie comme science rigoureuse*, PUF, Paris, 1981,

Husserl (Edmond), Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, traduit par Alexandre Lowit, PUF, Paris, 1970.

Husserl (Edmond), *Expérience et Jugement*, trad. D. Souche- Dagues, éditions PUF, 1970.

Husserl (Edmond), *Recherches logiques*, 1900, Deuxieme partie, traduction par Arion Kelkel et René Schérer, PUF, 1963.

Husserl (Edmond), *La crise des sciences européennes et la Phénoménologie transcendantale*, traduction par Gérard Granel, Gallimard, 1976.

Husserl (Edmond) *La crise de l'humanité européenne et la philosophie (1935)*, Traduit par Paul Ricœur, édition Aubier- Montaigne, Paris, 1977.

Husserl (Edmond), *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* 1, Traduction par Paul Ricœur, Gallimard –Tel, 1950.

Husserl (Edmond), *Les idées directrices pour une phénoménologie pure et philosophie phénoménologique*, trad. Paul Ricœur, Gallimard, Tel, 1950.

Husserl (Edmond), *De la synthèse passive,* éditions Jérôme Millon – Grenoble, 1998.

Janicaud (D), *La phénoménologie éclatée*, editions de l'Eclat, Paris 1998.

Jonas (Hans), *Le principe responsabilité, Essai d'une éthique pour la révolution technologique*, trad. J. Greisch, Paris, Cerf, 1990.

Kant (E), *Critique de la Raison pure*, Traduction Alain Renaut. Editions Aubier, Paris, 1997.

Kant (E), *Critique de faculté de juger*, traduit par Philonenko, edition Vrin, cinqieme tirage, Paris,1982.

Kant (E), *la Métaphysique des mœurs*, traduction de Philonenko .A, edition Vrin, Paris, 1971.

Kelkel (Arion L), *Le Legs de la phénoménologie*, éditions Kimé, Paris, 2002.

Kuhn (Tomas),*structure des revolutions scientifiques* , Trad, editions Flammarion, 1972.

Lambert (J. –H.), *Nouvel organon, phénoménologie*, traduit par Gilbert Fanfalone, Vrin, Paris 2002 .

Landsberg P.-L. *l'Essai sur l'expérience de la mort*, 1937, réédition le Seuil, 1992.

Leibniz (Gottfried Wilhelm), *Essais de Théodicée*, Texte établi par Paul Janet, Félix Alcan, 1900.

Lenoir (Frédéric), *Temps de la responsabilité*, éditions Fayard, Paris, 1991.

Levinas (Emmanuel), *Le temps et l'autre*, PUF, Paris, 1983.

Levinas (Emmanuel), *Totalité et Infini*, édition Nijhoff, La haye, 1961.

Lévinas (E), *Autrement qu'être ou Au-delà de l'essence*, edition Martinus Nijhoff, 1974.

Lyotard J-F, condition postmoderne, édition minuit, Paris,1979.

Lyotard J-F, *l'inhumain*, édition Galilée, Paris, 1988.

Marion (Jean-Luc), *L'ontologie grise de Descartes*, Vrin, 1975.

Marion (Jean-Luc), *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, 1981.

Marx- Engels, *L'idéologie allemande*, Edition Sociale, Paris, 1968.

Merleau-Ponty (Maurice), *La Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris, 1945.

Merleau-Ponty (Maurice), , *La prose du monde*, editions Gallimard, Paris, 1969,

Merleau Ponty (Maurice), *L'œil et l'esprit,* editions Gallimard, Paris, 1992.

Merleau Ponty (Maurice), *La structure de comportement*, editions Gallimard, Paris, 1943.

Misrahi (Robert), *Traité du bonheur*, II, *Ethique, politique et bonheur*, Seuil, Paris, 1983.

Morin (Edgar), *L'humanité de l'humanité*, Seuil, Paris, 2000.

Morin (Edgar), *Une politique de civilisation*, édition Arléa, Paris, 1997.

Nabert (Jean), *Le désir de dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1966.

Nerhot (Patrick), *Questions phénoménologiques,* suivies de *Lectures freudiennes,* L'Harmattan, Paris, 2001.

Nietzsche (F), *Humain Trop Humain*, Tome I, traduit par A –M Desrousseaux, édition Denoel- Gonthier, 1910.

Nietzsche F, *le voyageur et son ombre*, traduction par Henri Albert, edition Daniel *Gauthier*, 1975,

Ogien (Ruwen), *L'éthique aujourd'hui, Maximalistes et Minimalistes*, Gallimard, Folio- Essais. 2007.

Patočka (Jean), *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, édité et traduit par Erika Abrams, Grenoble, J. Millon, 1988.

Platon, *Le Banquet*, traduction et notes par E.Chambry, édition, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.

Platon, *Sophiste*, traduction et notes par E. Chambry, Garnier Flammarion, Paris, 1969.

Raymond (Aron), *la philosophie critique de l'histoire*, editions Vrin, Paris 1969.

Rawls (John), *Justice et démocratie*, Seuil, Paris, 1987.

Richir (Marc), *Phénoménologie en esquisses, nouvelles fondations*, Jérôme Millon, Grenoble, 2000,

Rossi Jean- Gérard, *la philosophie analytique*, Que sais-je ?, edition PUF, Paris, 1989.

Rorty (Richard), *L'homme spéculaire*, Traduction de l'anglais Thieng Marchaisse, Ed seuil. Paris , 1990.

Rorty (Richard), *Conséquences du pragmatisme,* éditions du Seuil, Paris, 1993.

Sartre (J-Paul), *L'être et le néant*, editions Gallimard, Paris, 1943.

Sartre (J-Paul), *L'Idiot de la famille*, T1., editions Gallimard, Paris,1973.

Scheler (Max), *Le formalisme en éthique et éthique matériale des valeurs*, Trad .M. de Gandillac, Gallimard, Paris, 1955,

Schleiermacher, *Herméneutique,* Traduction par C. Berner, editions cerf, Paris/ Lille 1987.

Schopenhauer (Arthur), *le monde comme volonté et représentation*, Tome 1, Traduction par Auguste Burdeau. Librairie Félix Alcan, (6e éd.) 1912.

Searle J.R, *les actes de langage*, traduction de Pauchard.H, Hermann, éditeurs des sciences et des arts, Paris, 1972.

Serres (Michel), *Hermes 1, la communication*, editions Minuit, Paris 1967.

Spinoza (Benedictus), *Ethique.* traduction par Roland Caillois, editino Gallimard, Paris, 1954.

Strauss (Leo), *La cité et l'Homme*, trad. Olivier Berrichon-Sedeyn, Ed. Agora, 1987.

Strauss (Leo), *La cité et l'Homme*, trad. Olivier Berrichon-Sedeyn, Ed. Agora, 1987.

Strawson P.F, *les Individus*, traduction Shalom .A et Drong .P, edition du Seuil, Paris, 1973.

Taylor (Charles), *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, traduction par Charlotte Melançon, Seuil, 1998.

Taylor (Charles), *Multiculturalisme, Différence et démocratie*, traduit par Denis-Armand Canal, éditions Aubier, 1994.

Taylor (Charles), *Le malaise de la modernité*, traduit par Charlotte Melançon, éditions du Cerf, Paris, 1994.

Todorov (T), « Signe et symbole », in *Philosopher*, Fayard, Paris, 1980,

Vattimo, G., *Au-delà de l'interprétation*, Editions. universitaires de Boeck, Paris 1997.

Vattimo, G., *La fin de la modernité*, Editions Seuil, Paris 1987.

Vernant(P) et Vidal-Naquet(P), *Mythe et Tragédie en Grèce ancienne*, Maspero, 1979.

Weber (Max), *Le savant et le politique*, édition Plon-10/18, 1959.

Weil (Eric), *Philosophie politique*, Vrin, Paris, 1971.

Weil (Eric), *Logique de la philosophie*, Vrin, Paris, 1967.

Wittgenstein Ludwig, *le cahier bleu et le cahier brun*, edition Gallimard, Paris, 1965-1988.

المجلات والدوريات

Christianisme social, n ° 9-10, 1947.

Esprit, février, 1949.

Esprit, n° 3, 1951.

Christianisme social, n° 5-6, 1951.

Esprit, janvier, 1956

Esprit, mai 1957, N° 5

Revue de métaphysique et de morale, Autour de la phénoménologie, octobre-décembre 1957- n°4.

Esprit, n°27/7-8 (1959)

Critique,N°171-172, Aout-Septembre,1961.Article d'André Jacob : Paul Ricœur : une philosophie pratique d'inspiration phénomenologique.p.p.749.764.

Revue de Métaphysique et de Morale, Avril-juin 1964 – n°2, et n°3, juuillet-septembre. Article de D.F. Vansina, « Esquisse, orientation et signification de l'entreprise philosophique de Paul Ricœur ».

Critique, N°223, 12, decembre 1965. Article de René Schérer, l'homme de soupcon et l'homme de foi,p.p. 1052.1067.

Critique,N°224, janvier,1966.p.p.68-78.

Critique,N°225, février 1966.p.p.183-186.

Communications, n° 8, 1966, Seuil, 1981.

Esprit, n°7-8, 1967, artictle de Fialkowski Aline : Paul Ricoeur et l'hermeneutique des mythes,p.p.73-89.

Revue philosophique de la France et de l'etranger, n° 3-4,1969. Article de Bres (Y): «Paul Ricœur : le régne des hermeneutiques ou un long detour».

Le monde, n°4, 1970, dossier Philosophie. Artictle denJean lacroix : le conflit des interpretaions de Paul Ricœur,p.p.16-22.

Esprit, n°11, 1970, artictle de Gisel Pierre : le conflit des interpretaions.

Revue philosophique de Louvain, t. 70, 4e série, n° 5, éd. de l'Institut supérieur de philosophie, 1972.

Le monde, le premier Février 1981. Paul Ricœur, « Entretiens avec Christian Delacampagne ».

Esprit, n°6, juin 1981, artictle de Peter Kemp : entretien avec Paul Ricoeur, l'Histoir comme récit et comme pratique,p.p.155.165.

Esprit, n°1, janvier 1983. Artictle de Dumouchet Paul : Paul Ricoeur : la tension de vérité,p.p.46-55.

Esprit, n°1, janvier 1984. Artictle de Stiker Henri-Jacques : ecriture et temps (Critique du livre de Paul Ricoeur « Temps et récit », Tome1.p.p.173-179.

Revue de Métaphysique et de Morale, janvier 1984. Article de Trotignon P : au pays de la dissemblance.En hommage à Paul Ricœur pour sa contribution à une philosophie de l'imaginaire.p.p.1.10.

Archives de Philosophie, n° 4,1985, article de Petit Jean-luc : hermeneutique et sémantique chez Paul Ricoeur,p.p. 575-590.

Etudes, Paris, Avril, 1985, (362-4), Article de Claude Lavaud : Philosophie et religion dans l'œuvre de Paul Ricoeur,p.p.519.533.

*Esprit, n°*8-9, aout-septembre 1986.p.p.214-243.

*Esprit, n°*2, Fevrier 1988.

Revue philosophique de la France et de l'etranger, n° 3, 1988, article de Malabou C : Temps littérire et pensée du temps, Proust lecteur de Ricoeur (à propos du Tmps et Récit de P .Ricoeur).p.p.317-332.

Esprit, n°7-8, , juillet-Aout 1988. Numero special sur Paul Ricoeur.314p.

Archives de Philosophie, n° 1,1989, article de Poggeler : comment a evolué Paul Ricoeur parmi les courants philosophiques actuels.p.p.3-12.

Revue philosophique de Louvain, novembre 1990. Article de Stevens Bernard : le soi agissant et l'être comme acte : sur Paul Ricœur : Soi même comme un autre.p.p.581.596.

Revue philosophique de Louvain, n° 82, mai 1991. Article de Vansina F. Bibliographie de Paul Ricoeur.Complements jusqu'en 1990.p.p.283-288.

*Esprit, n°*168, janvier 1991, Entretien : justice et marché. Michel Rocard et Paul Ricoeur,p.p.5-22.

Etudes, n°2, 1993. Article de Pareydt Luc : Paul Ricœur. Lavenir de la mémoire.p.p.221.230.

Etudes Théologiques et Religieuses, 1993/3.

Esprit, *n°*3-4, Mars Avril, 1993, Jean Greisch : vers une hérmeneutique de soi : la voie courte et la voie longue.p.p.413.427.

Esprit, *n°*11, novembre 1994. Article de Paul Ricoeur : le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique.p.p.28.48.

Etudes, Octobre 1996. Article de Thomasset Alain : une ethique à l'ecole de Paul Ricœur.p.p.351.360.

Cahiers Internationaux de Sociologie, Volume 100, 1996. *Article* de Gauillaume J.F : ces histoires que l'on construit et que l'on se raconte.p.p.59.90.

Esprit, *n°*12, decembre1996. Article de Paul Ricoeur : les trois niveaux du jegement médical.p.p.21.33.

Magazine littéraire, Paris, N°361- Janvier 1998-, article : Paul Ricœur : Réflexions sur la philosophie morale, propos recueillis par Monique Canto-Sperber.p.p.36.40.

Esprit, *n°* 3-4, Mars -Avril 1999. Artictle de Lapierre Jean-wialliam : à J-P changeaux et Paul Ricoeur, quelques remarques sur la nature et la régle.p.p.227-286.

Labyrinthe, vol.2 ,Winter, 2000.Un entretien avec Paul Ricœur par Yvanka B. Raynova/

Archives de Philosophie, Avril-Juin 2000, tome 63, cahier 2, article de Greisch (Jean) : « la religion et les religions »,p.p. 229.246.

-- Article de Luc Pareydt : Paul Ricœur .comprendre ce que l'on croit et agir où l'on est.p.p.279.284.

Annales Histoire, Sciences sociales, article de Ricœur (Paul) : « L'écriture de l'histoire et la représentation du passé», juillet-août 2000, pp.731-747.

Esprit, n°8-9, aout-septembre 2000.p.p.16-87.

Magazine littéraire, *Paul Ricœur*, n°390 septembre 2000.Un parcours philosophique, Propos recueillis par François Ewald,p.18-69.

L'histoire, n°253 Avril 2001. Article de Dosse Francois : Paul Ricœur : l'exil et la gloire.p.p.23-24.

Esprit, n°6, juin 2001. Articles de Paul Ricoeur et Schlegel Jean-louis.p.p.32-45.

Magazine littéraire, n°403 Novembre 2001.

Esprit n°3, 2002,

Etudes philosophiques, n° 3, 2002. Article de *Thirion B. : lecture ricoeurienne de Ravaisson dans le volontaire et l'involontaire.p.p.371-390.*

Le monde deplomatique, 18 nouvembre 2002.

Esprit n°1, 2003. debat sur la mémoire, l'histoire et l'oubli de Paul Ricoeur.pp.234-236.

Revue Européenne des Sciences Sociales, Genève, Droz, 125, janvier 2003. Article de Johann (Michel), « Narrativité, narration et narratologie ».

Cahiers Internationaux de Sociologie, Volume CXVII, éditions PUF, 2004.

Archives de philosophie, Hiver 2004, Tome 67- cahier 4. Article de Michel J. : le modernisme paradoxal de Paul Ricoeur. Article de Jervolino D. : la question de l'unité de l'œuvre de Ricoeur à la lumiere de ses dernieres dévéloppements. Le paradigme de la traduction.p.p.643-668.

Esprit n°1, 2004, Artictle de Paul Ricoeur/Claude levi-strauss.p.p.88.211.

Diogène, N°206, Avril-juin 2004. Article de Villela-Petit Maria : Parcours de la reconnaissance. Trois etudes.p.p.157.164.

Horizons philosophiques, vol. 14, n° 2, 2004, p. 1. Didier Moreau, *Heidegger et la question de l'éthique* : la construction d'un interdit,

http://www.erudit.org/revue/hphi/2004/v14/n2/801261ar.pdf

Archives de philosophie, n° 4, 2004,

Archives de Philosophie n°6-7.2004,

Archives de Philosophie 67, 2004. Domenico Jervolino, la question de l'unité de l'œuvre de Ricœur à la lumière de ses derniers développements,

Revue philosophique de Louvain, n°4, 2004. article de Hess G. : l'innovation métaphorique et la référence selon Paul Ricoeur et Max Black : une antinomie philosophique.p.630.659.

Revue philosophique de la France et de l'etranger, n°1, 2005. Article de Samama G. Paul Ricœur : une antériorité qui se survit.p.p.61.70.

Réseaux, édition Lavoisier, Paris, 2005,

Esprit n°7 juillet 2005.p.p.99.129.

Le monde, 22-23 Mai 2005.Dossier press philosophie.

Etudes, juillet-Aout 2005. Article de Thomasset Alain : philosophe de la rencontre.p.p.5.8.

Esprit n° 3-4, Mars Avril 2006.p.p.15-320.

Revue de métaphysique et de morale, Avril-Juin 2006 n°2, Paul Ricœur, numéro coordonné par Jeffrey Andrew Barach.p.p.147.238.

Revue philosophique de Louvain, n°4 ,2007. Article de Monseu Nicolas : l'identité entre phénomenologie de la mémoire et éthique de la reconnaissance selon Paul Ricoeur.p.p.678-705.

Esprit n° 8-9, aout- septembre 2007. Article de Garapon : le droit mis à l'epreuve.p.p.208.217.

Esprit n°7 juillet 2008. Article de Lamouche Fabien : Paul Ricœur et les clairières de la reconnaissance.p.p.76-87.

Cités 33, Paris, PUF, 2008, Johan Michel, «Le libéralisme politique de Paul Ricœur à l'épreuve des totalitarismes ».

Archives de philosophie, n° 2, été 2009, article de Porée Jérome : exister vivant. Le sens de la naissance et de la mort chez Martin Heidegger et Paul Ricœur.

Revue philosophique de Louvain, n°2. 2010. Article de Pierron Jean-Philippe : Paul Ricœur , lecteur de Jean Nabert .p.p.335-359.

Revue philosophique de la France et de l'etranger, n° 4 2010. Article de Boyer Alain : le phénomene de l'hésitation selon Paul Ricoeur.p.p.479 -494.

Archives de philosophie, n°4, hiver 2011. Dossier : Paul Ricœur et l'histoire.

Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies, No°1 (2012), Vol 3.

Revue philosophique de Louvain, n°1. 2012. Article de lavelle patricia : ressemblance et reflexion dans la métaphore vive. Considération à partir du différend Ricoeur-Derrida.p.p.103.116. Lien: http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur

Goldenstein(Catherine), *Les fonds Ricœur, article* : « Paul Ricœur philosophe », lien : *http://www.fondsricoeur.fr/intro.php*

قواميس وموسوعات

Le dictionnaire des sciences humaines, sous la direction de Sylvie Mesure et Patrick Savidan, edition PUF, Paris, 2006.

Le discours philosophique, PUF 1998. Voir Vieillard-Baron (Jean-Louis), « La philosophie et la religion ».

Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale, edition PUF, 1996.

Dictionnaire des synonymes, par Henri Bertaud du chazaud, editions Lerobert, Paris, 1983.

Dictionnaire étymologique, sous la direction Jean Dubois, Henri Mitterand et Albert Dauzat, edition Larousse/Vuef, 2001.

Dictionnaire *Le nouveau Petit Robert*, edition du Petit Robert, Paris, 1993.

Boussinot (Roger), *Dictionnaire des synonymes : analogies et antonymes,* Bordas, Paris 1981.

Godin (Christian), *Dictionnaire de philosophie*, Fayard / éditions du temps, Paris 2004.

Lalande (André), *Dictionnaire technique et critique de la philosophie,* edition Quadrige, PUF, Paris, 1992,

Huisman (Denis), *Dictionnaire des milles œuvres clés de la philosophie,* editions Nathan, Paris, 1993.

Savater (Fernando), *Dictionnaire philosophique personnel*, éditions Grasset & Fasquelle, Paris, 1998.

Encyclopédie philosophique universelle, I, l'Univers philosophique, PUF, Paris, 1989.

Jean-François Dortier (sous la direction de), *Le dictionnaire des sciences humaines,* , Editions sciences humaines, Paris, 2004.

Alain Renault, *Les philosophies politiques contemporaines* (sous la direction de) chapitre III, par Jean-Marc Ferry,

Le temps et les philosophes, édition Payot-Unesco, 1978.

Notions, *Encyclopedia Universalis*, France S.A., 2004.

Notions philosophiques, Encyclopédie philosophique universelle, Dictionnaire2, PUF, 1990.

Le point, juillet- Aout 2012, la Grèce et ses mythes, les textes fondateurs, pp.06-106.

Etre libre Aujourd'hui, colloques, rencontres Internationales de Carthage (1ere Session : du 2à au 25 Mai 1996).

Connaissance et sagesse, colloques, rencontres Internationales de Carthage (sixième session : du 15 au 20 avril 2002), article de Greisch Jean, « La sagesse avant et après la philosophie », pp.223- 240.

Penser l'éducation, avec Hannah Arendt et Paul Ricœur. Journée de l'Association Paul Ricœur : Quelle éducation pour quel monde commun?, Gilbert Vincent , (samedi 2 juin 2012).

مصادر مترجمة

ريكور (بول) ، **في التفسير، محاولة في فرويد** ، ترجمة وجيه سعد، أطلس للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 2003.

ريكور (بول) ، **فلسفة الإرادة، الإنسان الخطاء**، ترجمة عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، طبعة 2003.

ريكور (بول) ، **نظرية التأويل، فائض المعنى**، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت– الدار البيضاء، 2003 ،

ريكور (بول) ، **محاضرات في الإيديولوجيا واليوتوبيا** ، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

ريكور (بول) ، **العادل** ، **الجزء الأول**، تعريب المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج، تونس2003.

ريكور (بول) ، **العادل، الجزء الثاني**، تعريب عبد العزيز العيادي ومنير الكشو، بيت الحكمة، قرطاج2003.

ريكور (بول) ، **من النص إلى الفعل** ، **أبحاث التأويل** ، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، دار الأمان، الرباط، طبعة أولى 2004.

ريكور (بول) ، المسيرة الفلسفية، حوار فرانسوا أزوالد، ضمن كتاب **مسارات فلسفية**، ترجمة محمد ميلاد، نشر دار الحوار، سوريا، 2004. ص.ص.

ريكور (بول) ، **صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية**، ترجمة منذر عياشي، مراجعة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى2005.

ريكور (بول) ، **الذات عينها كآخر**، ترجمة جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2005.

ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، التصوير في السرد القصصي** ، الجزء الأول، ترجمة سعيد الغانمي وفلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، طبعة2006 .

ريكور (بول) ، **الزمان والسرد**، ، الجزء الثاني، ترجمة فلاح رحيم، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت،طبعة 2006.

ريكور (بول) ، **الزمان والسرد، الزمان المروي** ،الجزء الثالث, ترجمة سعيد الغانمي ، دار الكتاب الجديدة المتحدة، بيروت، طبعة 2006.

ريكور (بول) ، **بعد طول تأمل،** ترجمة فؤاد مليت، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى،2006.

ريكور (بول) ، **عن الترجمة** ، ترجمة حسين خمري، منشورات الاختلاف، الجزائر والدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2008.

ريكور (بول) ، **الذاكرة ، التاريخ ، النسيان** ، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، الطبعة الأولى،2009 .

ريكور (بول) ، **الانتقاد والاعتقاد**، ترجمة حسن العمراني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ،2011 .

ريكور (بول) ، المشروع الكوني وتعدد التراثات، ضمن مؤلف جماعي بإدارة جيروم بندي، **مداولات القرن الواحد والعشرين، القيم إلى أين؟** ، ترجمة زهيدة درويش جبور، جان جبور، منشورات اليونسكو، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، قرطاج2005.

مراجع مترجمة حول بول ريكور:

جاسبر دافيد، **مقدمة في الهرمينوطيقا** ، ترجمة وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، الجزائر، الطبعة الأولى2007.

كيرني (ريتشارد) ، **دوائر الهرمينوطيقا، عن بول ريكور** ، ، ترجمة سمير مندي، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، الطبعة الأولى 2009.

مرلوبونتي موريس، **المرئي واللامرئي** ، ترجمة عبد العزيز العيادي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت،2008.

هوي (ديفيد كونز)، **الحلقة النقدية ، الأدب والتاريخ والفلسفة والهرمينوطيقا الفلسفية**، ترجمة خالدة حامد، منشورات الجمل، كلونيا – بغداد ، طبعة أولى 2007،

وورد (ديفيد) ، **الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور** ، ترجمة وتقديم سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى بيروت، 1999.

مراجع عامة:

ابن سينا (أبو علي) ، **كتاب الشفاء**، المنطق، تحقيق محمود الخضيري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الأولى، القاهرة، 1930.

أرسطو ، **فن الشعر**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الثقافة، بيروت، الطبعة الثانية،1973.

أرسطو، **فن الشعر** ، ترجمة وتعليق ابراهيم حمادة، مع ملحق به ترجمة أنجليزية لانجرام باي ووتر. مركز الشارقة للإبداع الفكري، هلا للنشر والتوزيع، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة ، دون تاريخ.

أرندت (حنة) ، **في الثورة** ، ترجمة عطا عبد الوهاب، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2008 .

إيكو (أمبيرتو) ، **القارئ في الحكاية، التعاضد التأويلي في النصوص الحكائية** ، ترجمة أنطوان أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء- بيروت، الطبعة الأولى،1996.

التوحيدي (أبو حيان) ، **المقابسات**، تحقيق محمد توفيق حسين، مطبعة الإرشاد، بغداد،1970،

الجاحظ (أبو عثمان) ، **كتاب الحيوان**، الجزء الأول، نسخة محملة

الرازي (أبو بكر) ، **مختار الصحاح**، دار الكتب العلمية ، بيروت، طبعة أولى1994،

الشويلي (داود سلمان) ، **ألف ليلة وليلة وسحر السردية العربية**، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 2000،

الزين (محمد شوقي)، **تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر**، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2002.

الزين (محمد شوقي)، **الإزاحة والإحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية** ، منشورات الاختلاف- الدار العربية للعلوم، ناشرونن الجزائر، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

العسكري (أبو هلال) ، **الفروق في اللغة**، نسخة محملة

الفارابي (أبو نصر) ، **كتاب الحروف**، ،تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، طبعة ثانية1990.

الفارابي (أبو نصر)، **الأعمال الفلسفية، الجزء الأول، كتاب التعليقات** ، تحقيق جعفر آل ياسين، دار المناهل للطباعة والنشر، بيروت لبنان، الطبعة1, 1992 .

باختين (ميخائيل) ، **الماركسية وفلسفة اللغة**، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986.

بارة (بعد الغني) ، **الهرمينوطيقا والفلسفة (نحو مشروع عقل تو أيلي)**، مشنورات الاخفلاف/لدار العربية لعللوم ناشرون ، الجزائر/ بيرتو، 2008.

بلانشيه (فيليب) ، **التداولية: من أسوتن الى غوفمان**، ترجمة صابر الحباشة، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، الطبعة الأولى، 2007.

بريمي (عبد الله)، **السيرورة التأويلية في هرمينوسيا هانز جورج غادامير وبول ريكور**، نشر دائرة الثقافة والإعلام بالشارقة، دولة الإمارت العربية المتحدة، الطبعة الأولى 2010.

بن حسن (حسن)، **النظرية التأويلية عند بول ريكور**، منشورات الاختلاف، الجزائر، طبعة أولى، 1992.

بوعزة (محمد) ، **هرمينوطيقا المحكي**، مؤسسة الانتشار العربي، بيرتو،2007.

تودوروف (تزفيتان) ، **روح الأنوار** ، تعريب حافظ قويعة، دار محمد علي الحامي للنشر، صفاقس، طبعة أولى، 2007.

تورين (آلان)، **نقد الحداثة**، ترجمة عبد السلام الطويل، نشر افريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2010.

روس (جاكلين) ، **الفكر الأخلاقي المعاصر** ، ترجمة عادل العوا ،عويدات للنشر والطباعة ، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 2001,

صن (أمارتيا) ، **الهوية والعنف**، ترجمة سحر توفيق، سلسلة عالم المعرفة، عدد 352، الطبعة الأولى، الكويت، السنة 2008، .

سارتر (جان بول) ، **الوجودية مذهب إنساني**، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، طبعة 1983.

سارتر (جان بول) ، **ما الأدب؟**، ترجمة محمد غنيمي هلال ــ مكتبة الأسرة –الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ، طبعة 2000.

سعيد (إدوارد) ، **الاستشراق، المفاهيم الغربية للشرق** ، ترجمة محمد عنائي، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة 2006 .

شايغان (داريوش) ، **أوهام الهويّة**، ترجمة محمد علي مقلّد، دار الساقي، بيروت، ط1، 1993

صفدي (مطاع) ، **ماذا يعني أن نفكر اليوم، فلسفة الحداثة السياسية، نقد الإستراتيجية الحضارية** ، مركز الإنماء القومي، بيروت – باريس، الطبعة الأولى2002

صفدي (مطاع) ، **نقد الشر المحض، نظرية الاستبداد في عتبة الألفية الثالثة** ، الجزء الأول، مركز الإنماء القومي، بيروت،الطبعة الأولى 2001،

عقيبي (لزهر)، **جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور** ، منشورات ضفاف- الاختلاف، الجزائر، بالتعاون مع دار الأمان، الرباط، الطبعة أولى، 2012.

العيادي (عبد العزيز) ، **مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي** ، صامد للنشر والتوزيع، صفاقس، 2004،

العيادي (عبد العزيز) ، **فلسفة الفعل**، مكتبة علاء الدين ، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى2007.

العيادي (عبد العزيز) ، **إتيقا الموت والسعادة**، دار صامد، صفاقس،تونس، الطبعة الأولى، 2005.

غادامير (هانز جورج) ، **الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية** ، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، بيروت، طبعة أولى2007.

غادامير (هانس جورج) ، مقدمة **أصل العمل الفني** لمارتن هايدغر، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، 2003.

غادامير (هانس جورج)، **فلسفة التأويل ، الأصول، المبادئ، الأهداف** ترجمة محمد شوقي الزين، الناشرون، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، الدار العربية للعلوم، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، 2006،

غوشيه (مارسيل) ، **الدين في الديمقراطية، مسار العلمنة** ، ترجمة شفيق محسن، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، بيروت، 2007.

فاين (بول) ، **أزمة المعرفة التاريخية، فوكو وثورة في المنهج**، ترجمة إبراهيم فتحي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 1993.

فراي (نورثورب) ، **تشريح النقد، فصل نظرية السرد والحبكات** ، ترجمة محيي الدين صبحي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى 2005

فروم (إريك)، **ثورة الأمل، نحو أنسنة التقنية**، ترجمة ذوقان قرقوط، منشورات دار الآداب، بيروت 1973 .

فروم (إريك)، **اللغة المنسية، مدخل إلى فهم الأحلام والحكايات والأساطير** ، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1992.

فروم (إريك)، **أن نملك أو أن نوجد**، ترجمة سعد زهران، عالم المعرفة، الكويت، 1989، العدد 140.

فونتاني (جاك) ، **سيمياء المرئي**، ترجمة د. علي أسعد، دار الحوار، دمشق 2003.

قارة (نبيهة) ، **الفلسفة والتأويل**، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيرتو، 1988.

كاستورياديس (كورنيليوس) ، **تأسيس المجتمهع تخيليا** ، ترجمة ماهر الشريف، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق سوريا، 2003.

كورتيس (جوزيف) ، **مدخل إلى السيميائية السردية والخطابية**، ترجمة جمال حضري، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007.

لوك (جون) ، **رسالة في التسامح**، ترجمة عبد الرحمان بدوي، الدار الغرب الإسلامي، بيروت 1988 .

ليكلرك (جيرار) ، **سوسيولوجيا المثقفين** ترجمة جورج كتورا، دار الكتاب الجديد المتحدة, بيروت 2008.

ليوتار (جان فرانسوا) ، **الوضع ما بعد الحداثي**، ترجمة أحمد إحسان، دار شرقيات، الطبعة الأولى ،القاهرة، 1994.

مارتن (ولاس) ، **نظريات السرد الحديثة**، ترجمة حياة محمد جاسم،المجلس الأعلى للثقافة ، المشروع القومي للترجمة،1998،

مانهايم (كارل) ، **الإيديولوجيا واليوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة**، ترجمة محمد رجا الديريني، شركات المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى، 1980.

مصطفي (عادل) ، **فهم الفهم، مدخل إلى الهرمينوطيقا** ، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007،

مهيبل (عمر) ، **إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة** ، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2005،

موران (إدغار) ، **المنهج. إنسانية الإنسانية، الهوية البشرية**، ترجمة هناء صبحي، مؤسسة كلمة، أبو ظبي، طبعة 2009،

ناصر (عمارة) ، **اللغة والتأويل، مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلا** مي، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى، 2007.

نجيب الدين (عدنان)، **مسألة الشر عند بول ريكور**، نشر دار الفكر اللبناني، بيروت، طبعة أولى2008.

هنتغنتون (صاموال) ، **صدام الحضارات وإعادة بناء النظام العالمي** ، ترجمة مالك عبيد أبو شهيوة ومحمود محمد خلف، الدار الجماهيرية للنشر، ليبيا، طبعة أولى، 1999.

هوسرل (أدموند) ، **مباحث منطقية**، الكتاب الثاني، الجزء الأول، ترجمة موسى وهبه، منشورات كلمة، أبو ظبي، 2010.

قواميس ومعاجم:

الأعسم (عبد الأمير) ، **المصطلح الفلسفي عند العرب** ، ، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،1991.

الجرجاني (أبو الحسن)، **التعريفات**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000،

ابن المنظور، **لسان العرب**، نسخة محملة

الحفني (عبد المنعم) ، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة2000.

المراق (عبد الكريم مع آخرين)، **معجم الفلسفة**، المركز القومي البيداغوجي، نشرة أولى، 1977.

ديكرو (اوزإد) و جان ماري ساشيفر، **القاموس الموسوعي الجديد لعلوم اللسان** ، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت، الطبعة الثانية، 2007،

زيادة (معن) ، **الموسوعة الفلسفية العربية، الرمزية**، معهد الإنماء العربي ، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، المجلد الأول و الثاني،

زيتوني (لطيف) ، **معجم مصطلحات نقد الرواية** ، عربي انجليزي فرنسي، مكتبة لبنان ناشرون، دار النهار للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى2002.

سعيد (جلال الدين)، **معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية**، دار الجنوب، صفاقس، تونس، الطبعة الأولى، 1998.

جيرار بن سوسان وجورج لابيكا، **معجم الماركسية النقدي**، دار الفارابي- دار محمد علي الحامي، بيروت، صفاقس، الطبعة الأولى، 2003.

معجم المؤلفات السياسية ، تأليف فرنسوا شاتليه وأوليفيه دوهاميل وإفلين بيزيه، ترجمة محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، مجد، بيروت، طبعة ثانية،2001.

مقالات ومجلات:

مجلة **فكر ونقد** المغربية عدد 21، مقابلة مع بول ريكور، من التحليل النفسي إلى مسألة الذات، ترجمة عبد الرحيم الزحوتي،

مجلة **كفر ونقد**، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، عدد 16،1999، مقال بول ريكور، البلاغة الشعرية والهرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النحال.

مجلة **مدارات** المغربية، العدد الخامس، مقال الأفكار الفلسفية في القرن العشرين : كرونولوجيا أفكار القرن ترجمة: حسن أحجيج،

مجلة **مدارات** المغربية العدد السادس، مقال بول ريكور، السياسة والأخلاق، ترجمة: عبد الحي أزرقان، نسخة محملة.

مجلة **مدارات** المغربية، العدد السادس، ريكور (بول)، الكلي والتاريخي، ترجمة حسن بن حسن، وهذا النص نقل مختصر لمحاضرة ألقاها بول ريكور في المعهد الجامعي الفرنسي لموسكو في 1 أبريل 1996 وقد نشرته مجلة Magazine Littéraire في عدد سبتمبر 2000. وهناك ترجمة أخرى لنفس المقال لمالفي عبد القادر، منشور في أوراق فلسفية العدد8، ديسمبر 2003.

مجلة **مدارات** المغربية العدد الثالث عشر، مقال الخطاب الديني بين الشعرية والرمزية، ترجمة عبد المجيد خليفي، نسخة محملة.

مجلة **الأزمنة الحديثة** المغربية، عدد 3-4 ، أكتوبر 2011، مقال بول ريكور: العلمانية والتربية، ترجمة حسن العمراني، ص.ص.18.23.

مجلة **الأزمنة الحديثة** المغربية، العدد الخامس، صيف 21012، مقال جميل حمداوي ، السيميوطيقا التأويلية عند بول ريكور، ص.ص. 143-151.

مجلة **دفاتر فلسفية** المغربية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، مجلد 5، 2005، مقال بول ريكور، من علم اللسانيات الى فلسفة اللغة، ترجمة محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي.

مجلة **دفاتر فلسفية** المغربية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، مجلد 19، 2010، مقال بول ريكور، الشخص بين الفناء والتجاوز، ص.ص94- 95-96.

مجلة **الملتقى**، دار الملتقى ، مراكش، عدد 2000 ،5/6، مقال إيان ماكلين، وأنتايل والقرءاء، ترجمة خالدة حامد،

مجلة **رباط الكتب** المغربية، عدد11، مقال محمد حبيدة "إبستيمولوجيا المعرفة التاريخية"، قراءة في كتاب بول ريكور **الذاكرة، التاريخ، النسيان**.، نسخة محملة.

مجلة **فصول** المصرية، عدد 58، الهيئة العامة للكتاب، شتاء 2002.

مجلة **الفكر العربي المعاصر** عدد 25. آذار - نيسان 1983. مقال بول ريكور، الفينومينولوجيا والتأويل: تحدي السيمولوجيا، صص63- 77.

مجلة **الفكر العربي المعاصر** عدد64- 65، 1990، مقال بول ريكور، انتظر النهضة، ترجمة هاشم صالح.

مجلة **الفكر العربي المعاصر**، عدد 104-105 ،1998 ، مقال مطاع صفدي، بول ريكور أخيرا،

مجلة **الفكر العربي المعاصر**، عدد 134-135. شتاء 2006. مقال بول ريكور، عين الذات كآخر، ترجمة جورج زيناتي، صص23- 40.

مجلة **الفكر العربي المعاصر**، عدد118. 119. ربيع- صيف2001، مقال عفيف بهنسي، بول ريكور في مرآة نفسه، الحروفية المفكرة. صص145- 147.

مجلة **الفكر العربي المعاصر**، عدد 96- 97. 1992. مقال بول ريكور من الاستقلال الأخلاقي إلى وهم العقد الاجتماعي، ترجمة فؤاد شاهين، صص. 44- 52.

مجلة **العرب والفكر العالمي** ، العدد الثالث، 1988، مقال بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق.

مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد التاسع ، شتاء 1990، مقال روكلتز ربنر تحولات التأويلية، صص. 47- 60.

مجلة **العرب والفكر العالمي**، العدد الثاني عشر ، خريف 1990، مقال ريكور (بول): ما هو النص، ترجمة عبد الله عازار، صص. 66- 70.

المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ، عدد42- 43، الفلسفة والغيرية،مراجعة كتاب ريكور (بول) صراع التأويلات. دراسة هرمينوطيقية. ص112. 125.

مجلة **أوراق فلسفية**، العدد8. ديسمبر 2003. المحور الأول: ريكور فيلسوف المعنى، صص.06- 174.

مجلة **أوراق فلسفية**، العدد10 . 2004. المحور الأول: دراسات في الهرمينوطيقا، صص.05- 90.

مجلة **عالم الفكر** ا لكويتية، المجلد 40، عدد4 أبريل يونيو، السنة 2012، محور الأسطورة، صص. 07- 259.

مجلة **عالم الفكر** الكويتية، المجلد 36، عدد1 يوليو - سبتمبر، السنة 2007، محور آفاق معرفية، مقال شعرية الهوية ونقض فكرة الأصل: الأنا بوصفها أنا أخرى،صص275-331.

مجلة **عالم الفكر** الكويتية، المجلد 33، عدد2 أكتوبر ديسمبر، السنة 2004، مقال في مفهومي القراءة والتأويل، ص.ص.07 - 47.

مجلة **عالم الفكر** الكويتية، المجلد 29، عدد1 يوليو - سبتمبر، السنة 2000، مقال عبد الملك مرتاض ، التأويلية بين المقدس والمدنس، صص263- 283.

مجلة **نزوى** العمانية، العدد47، السنة 2006، مقال محمد المصباحي، أحكام التأويل وأخلاقياته عند ابن رشد ، ص.ص. 79. 94.

مجلة **البلاغة المقارنة، ألف**، القاهرة، عدد8، 1988. دار قرطبة الدار البيضاء، طبعة ثانية، 1993 . مقال بول ريكور: اشكالية ثنائية المعنى ، ص.ص.137. 153.

مجلة **علامات**، ديسمبر1992.

مجلة **المستقبل**، بيروت، عدد 1931، 2005. مقال جاك الأسود، بول ريكور قواعد قراءة.

مجلة **الكرمل**، عدد 60، 1999، مقال بول ريكور، الاستعارة والمشكل المركزي للهرمينوطيقا، ترجمة طارق النعمان. ص.ص.169. 185.

مجلة **الحوار المتمدن**، العدد 2709، 16-09 سنة 2009، مقال عامر عبد زيد ، قراءة في مشروع بول ريكور التأويلي، نسخة محملة.

مجلة **التأويل**، مقال عامر عبد زيد، التأويل المعاصر، تاريخ النشر 17-05- 2009 نسخة محملة.

حبيدة (محمد)، ترجمة مقال كتابة التاريخ وتمثل الماضي، لبول ريكور، نسخة محملة.

معرفة الذات وأخلاق الفعل، حوار مع بول ريكور، ذكره جان فرنسوا دورتيي، **فلسفات عصرنا**، مجلة العلوم الإنسانية، ترجمة ابراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى،2009،

الحدادي عزيز (تنسيق مع آخرين) **الفلسفة ومسار العالم: من التنوير إلى الحداثة** ، أعمال الندوة الدولية ، فاس أيام 10-11-12 مارس 2005، منشورات ما بعد الحداثة، مقال باللغة الفرنسية رسالة الفلاسفة إلى العالم بأسره، ص.ص.13- 14.